Ibn Sina dan Resital Visioner

~

Henry Corbin

Penerjemah: Syihabul Furqon

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA

Ibn Sina dan Resital Visioner

~

Henry Corbin

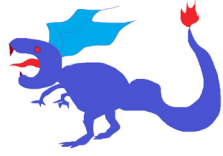
PENERJEMAH: SYIHABUL FURQON

Ibn Sina dan Resital Visioner
diterjemahkan dari:
Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, Princeton University Press: New Jersey, 1960.

Penerjemah : Syihabul Furqon
Penyelia : Lutfi Mardiansyah
Tim Hore : Erna Yulianti, Muhammad Syihaab
Penata isi : Nursya'aadah

Terbitan : Pertama, 2024
xvii+ 79 hlm
13 x 20cm

Bronto-saurus & Marim Pustaka
Jl. Tralala-trilili
Komplek Budidaya
Lebah Nirsengat
Darmaraja-Sumedang



01

بسم الله الرحمن الرحيم

Terjemahan ini disponsori oleh Allah Yang Maha Segala dan dipersembahkan untuk Nyala Api Muhammad Syihaab, Mbu Erna, Ibu Hj. Siti Sofiah dan Abah K.H. Achmad Djoenaedi Al-Banteni.

S.F

© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

Daftar Isi

Pengantar Untuk Edisi Inggris | ix

I

KOSMOS IBN SINA DAN RESITAL VISIONER

1. Sinawiyanisme dan Situasi Filosofisnya | 1

2. Kosmik Samar*: Orang Asing dan Pemandu | 26

3. *Takwil* sebagai Tafsir Jiwa | 48

4. Siklus Resital-resital atau Perjalanan ke Timur | 61

© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

PENGANTAR UNTUK EDISI INGGRIS

TELAAH ini ditulis atas undangan Perhimpunan Monumen Nasional Iran pada hari jadi Milenium Avicenna (Ibn Sina), yang dihelat di Teheran pada musim semi 1954. Jadi saya akan mulai dengan menghimpun, dengan segala pesona kenangan yang melankolis, kemegahan perayaan itu, yang merupakan kesempatan untuk mengungkapkan kembali banyak aspek yang terlupakan dari pemikir besar, yang hari ini diklaim oleh kedua belah pihak tetapi dalam hal apa pun kehidupannya (980-1037) dihabiskan dalam batas-batas semesta Iran dan yang mampu menulis baik bahasa Persia dan bahasa Arab dengan ulung dan personal yang merupakan "lidah ibadah"-nya orang Islam.

[Perayaan] itu adalah festival besar budaya spiritual Iran, perayaan yang lebih tepat karena, kecuali sejumlah nama besar, terutama penyair, rantai transmisi filsuf, teolog, dan mistikus yang telah memberikan orisinalitas budayanya di dalam semesta Islam dimaksudkan dan ditujukan (atas) ketiadaan dari cakrawala manusia Barat. Maknanya yang lebih dalam tidak lebih terbentangkan daripada kebutuhan untuk fungsi mediasinya antara dunia Arab dan semesta India yang

telah dipahami. Untuk alasan ini, lebih banyak karya akan diperlukan sebelum semesta spiritual Iran akhirnya menemukan tempatnya dan ekspresi aslinya dalam kesadaran filosofis modern. Hanya dengan demikian akan dipahami bagaimana dan mengapa mata air spiritual yang sama yang memberi jiwa Iran kekuatan untuk membentuk Islam yang sedemikian khas mujarad serta menganugerahkan padanya panggilan khusus dalam menghadapi bahaya yang, di Timur seperti di lain-lain tempat, mengancam keberadaan dunia jiwa [ruhani]. Dan setiap Oksidental yang memahami hal ini, baik orang yang berilmu maupun orang yang bermaksud baik, pasti harus jadi kooperator.

Tentu saja, penelitian dan pengembangan yang diperlukan buku ini membawa kami lebih jauh dari yang kami perkirakan saat kami melakukan upaya, dan mengharuskan kami menerabas tugas-tugas yang, kemudian masih menghampiri. Itulah mengapa kami mestinya berharap, pada saat itu, untuk membiarkan tema ini lebih matang, jika bukan lantaran desakan rekan-rekan dan teman-teman Iran kami.

Hari ini kami tidak dapat "memoles" buku ini tanpa membuat revisi ekstensif tertentu di dalamnya; dan melakukannya sama dengan menghancurkan apa yang, bagaimanapun juga, merupakan momen penting yang menentukan penelitian kami selanjutnya. Itu juga merupakan momen yang memiliki tempatnya di seluruh rangkaian peristiwa. Karena masalah yang mempengaruhi kehidupan publik Iran pada saat itu, jadwal yang

semula ditetapkan untuk perayaan Milenium Avicenna mengalami keterlambatan beberapa tahun. Dan ini berdampak pada buku ini.

Untuk penggunaan bibliografi masa depan mungkin baik untuk merekam data berikut. Edisi pertama karya ini diterbitkan dalam Collection du Millénaire yang diterbitkan oleh Iranian National Monuments Society. Namun tatanan paradoksnya mencerminkan perubahan-perubahan yang disebutkan di atas. Pada tahun 1952 muncul volume pertama, yang berisi bagian kedua dari pekerjaan ini. Pada musim semi 1954 muncul volume kedua, berisi bagian pertama dan ketiga. Beberapa bulan kemudian, sebuah cetakan baru memungkinkan karya tersebut muncul dalam edisi kedua sebagai Volume IV dan V dari Bibliothéque lranienne, sebuah koleksi yang didirikan oleh penulis di Departemen Iranologi Institut Prancis-Iran, di Teheran, dan di mana penulis mengabdikan upaya terbaik selama bertahun-tahun bermustautin di Iran.

Edisi kedua ini, akhirnya muncul dalam tertib [yang lebih] rasional. Jilid pertama berisi bagian pertama dari karya—yaitu, presentasi umum "siklus resital Ibn Sina", volume kedua berisi teks Arab asli *Resital Hay ibn Yaqdzan* dan *editio princeps*, dalam edisi kritis dari syarah Persia yang boleh jadi secara wajar dikaitkan dengan Juzjani, penelaah dan murid terkenal Ibn Sina, bersama dengan terjemahan bahasa Prancis dari syarah ini, diikuti oleh catatan dan glosarium (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954).

Tentu saja, urutan edisi kedua inilah yang diikuti dalam terjemahan bahasa Inggris saat ini. Satu-satunya perbedaan adalah bahwa teks asli Arab dan Persia tidak disertakan. Spesialis dapat dengan mudah menemukannya jika menghendakinya. Akhirnya, saya akan mencatat fakta bahwa bagian kedua dan ketiga dari karya tersebut (terjemahan Prancis, catatan dan glosari) juga dicetak secara terpisah dalam UNESCO Collection of Representative Works, Persian Series (l953).

Selain semu ini, kami akan menekankan fakta bahwa seluruh pekerjaan ini, yang komposisinya, setelah materi disiapkan, membutuhkan beberapa tahun, sepenuhnya disusun, dipertimbangkan, dan diselesaikan di Iran. Untuk alasan ini bibliografi lengkap dari subjek ini tidak harus dicari di dalamnya. Kemudian juga, kami tidak berusaha untuk menghasilkan karya pengetahuan sejarah murni, karena, bagi kami, kami tidak memiliki kecenderungan untuk membatasi diri dalam perspektif historisisme yang netral dan impersonal. Apa yang hendak kami garis besarkan adalah fenomenologi simbol-simbol Sinawiyanisme [dari mazhab Ibn Sina] dalam konteks Iran mereka. Memahami simbol adalah tindakan yang menyita waktu di "masa sekarang"; tidak dapat dihimpun dari keadaan masa lalu di masa lalu sebagaimana adanya—yaitu, dalam ketidakhadiran. Dalam "menempatkan masa kini," kami dipandu baik oleh dialog yang kami lakukan dengan mahasiswa tertentu di Universitas Teheran dan oleh keinginan untuk menarik perhatian para filsuf dan psikolog pada umumnya di

dunia simbol Iran, akses yang masih sangat sulit bagi nonspesialis.

Jadi, seperti yang kami katakan beberapa baris sebelumnya, tahun-tahun berlalu, kami tidak dapat memperbarui karya ini tanpa dengan keras memutuskannya dari konteks Iran dari mana ia muncul, secara eksistensial, pada saat tertentu. Untuk alasan yang sama juga, bibliografinya, selain dari teks aslinya, terbatas pada apa yang berkaitan dengan maksud khusus kami.

Secara umum, iktikad ini memiliki tujuan ganda. Di satu sisi, untuk menjelaskan struktur dan perkembangan batin yang membuat resital mistik Ibn Sina menjadi keseluruhan yang organik dan konsisten, suatu *trilogi*. Resital ini, di mana para pemikir menangkap kembali otobiografi spiritualnya dalam bentuk simbol, termasuk dalam genre sastra yang menjadi ciri budaya Persia. Karenanya judul yang kami berikan untuk buku ini: *Ibn Sina dan Resital Visionernya*. Jika benar bahwa resital Ibn Sina sampai sekarang tidak sepenuhnya diketahui, setidaknya syarah Persia yang dikaitkan dengan Juzjani tetap tidak jelas. Kemudian pula, keutuhan organik dari trilogi ini yang belum pernah dianalisis dalam kaitannya tidak hanya dengan pengalaman filsuf Ibn Sina sendiri, melainkan juga dengan makna Sinawiyanisme sendiri.

Selanjutnya, ini melengkapi ketajaman tujuan kita. Beberapa fragmen karyanya memiliki hak istimewa untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad kedua belas, terutama di Barat Ibn Sina, jika tidak keseluruhannya, menarik perhatian para spesialis dalam

filsafat abad pertengahan. Oleh karena itu, tidak dapat dihindari bahwa ia harus selalu tampil dengan baju besi yang dikenakan Skolastisisme Latin. Hasil dari ini adalah rasionalisasi yang menimbulkan nada tak harmonis saat seseorang mempelajarinya dalam konteks Irannya sementara dirinya tinggal di lingkungan Iran. Terutama inilah yang hendak kami coba bawa di sini.

Saya sangat menyadari bahwa inilah juga yang telah menyebabkan kejutan tertentu dengan benturan dengan rutinitas yang patut. Yang hendak saya jelaskan lebih lanjut adalah: memahami seorang pengarang, terutama seorang filsuf yang berhasil membentuk simbol-simbolnya sendiri, memahaminya (*com-prehendere*) dalam arti yang utuh, menyiratkan pemahaman *eo ipso* bagaimana dan mengapa pemikirannya dalam lingkungan spiritual telah dialami di mana dia dikenal. Karena semua ini membentuk keseluruhan organik, di mana pemikiran filsuf adalah benih dan pengalamannya adalah substansi; semua ini membentuk suatu struktur yang penjelasannya adalah pemikiran dan pengalaman itu. Prosedur yang lazim dilakukan pada hari ini adalah menumpuk referensi ke teks-teks yang mendahului filsuf secara kronologis, dalam upaya menjelaskannya. Saya mengakui skeptisisme tertentu sehubungan dengan jenis penjelasan kausal ini. Di sini saya tidak mencari apa yang boleh jadi menjelaskan filsuf Ibn Sina, melainkan apa yang dijelaskan oleh pengalaman Ibn Sina itu sendiri kepada kita. Untuk melakukannya, dengan sendirinya, menghubungkan Ibn Sina dengan konteks Irannya; dan dari

sudut pandang ini, teks-teks dan orang-orang yang secara kronologis setelah Ibn Sina tidak kalah pentingnya dengan teks-teks yang mendahuluinya pada masanya.

Jika justru inspirasi fenomenologis ketat yang membawa penelitian ini ke pembaharuan tertentu telah membawa penerimaan di mana penulis telah menemukan dorongan yang paling berharga, pembaharuan ini sendiri telah menyebabkan dua atau tiga contoh kesalahpahaman, yang disebutkan di sini hanya untuk catatan. Ada orang-orang tertentu yang tidak dapat melihat Ibn Sina selain seperti yang dilihatnya oleh para doktor-doktor Skolastik Latin. Selain itu, kadang-kadang terjadi bahwa orang-orang yang sama ini, biasanya karena alasan kepercayaan, menganut konsepsi mistisisme dan pengalaman mistik yang begitu sempit sehingga sama sekali tidak berguna untuk terlibat dalam polemik mengenai hal ini. Justru ini mengarahkan mereka untuk menurunkan kesaksian-kesaksian yang paling eksplisit terhadap sebuah pengalaman yang melampaui alam tradisional dan "alami" yang dengannya mereka akan dengan susah payah membuang apa yang tidak sesuai dengan konsepsi dogmatis mistisisme mereka. Hasilnya adalah ketidakmampuan yang aneh untuk memahami hubungan organik di antara momen-momen trilogi Ibn Sina, dan tekad yang tidak kalah anehnya untuk melihat, dalam *Resital Hay ibn Yaqdzan*, misalnya, tidak lain sekadar "hiburan" seorang filsuf, suatu "alegori jinak." Namun kami telah melakukan segala upaya untuk menunjukkan semua yang membedakan simbol

dan makna spiritual di satu sisi dan alegori di sisi lain. Akhirnya—dan konsekuensi yang tidak kalah pentingnya—orang-orang ini menimbulkan kekhawatiran atas istilah "esoterisme", sedangkan sesuai dengan etimologi Yunaninya, ia hanya mengungkapkan gagasan yang berlaku dalam setiap budaya tradisional: hal-hal batiniah, hal-hal tersembunyi, kejadian-kejadian yang tidak dapat dilihat. Semua teks dan konteks spiritual yang memiliki referensi di luar huruf dan penampilan dari apa yang mereka nyatakan memiliki makna "esoteris".

Prosedur terbaik dalam menghadapi ketidakmampuan ini adalah mengikuti diktum yang terus-menerus diingatkan oleh penulis kami: setiap makhluk hanya dapat mengetahui dan memahami yang serupa. Setiap mode pemahaman sesuai dengan mode keberadaan penafsir. Saya juga yakin akan hal ini untuk tidak mengakui bahwa saya tidak dapat mengkomunikasikan makna simbol kepada orang-orang yang secara alami buta terhadap mereka jika tidak dengan sengaja. Perumpamaan Injil tentang pesta yang ditolak menjaga semua maknanya tetap, dan tepat, dalam kehidupan alamiah. Akan konyol untuk terlibat dalam polemik dengan mereka yang menolak pesta; penolakan mereka hanya menimbulkan kesedihan dan [perasaan] iba.

Sebaliknya, saya ingin mencatat rasa terima kasih saya atas pengabdian yang diberikan kepada penerjemahan buku ini oleh Tuan Willard R. Trask. Berkat upayanya yang cermat untuk melestarikan nuansa konseptual yang kerapkali cukup asing bagi pemikiran kita saat ini,

penulis yakin bahwa ia telah dengan saksama menyelesaikan bagian berbahaya [sukar] yang diwakili oleh setiap terjemahan. Semoga Tuan Trask menerima ucapan terima kasih saya yang tulus.

Penulis juga dengan senang hati, pada saat yang sama, mengungkapkan rasa terima kasihnya yang khusus kepada Bollingen Foundation, yang dengan baik hati melakukan penerbitan edisi ini dalam bahasa Inggris. Ada aspek-aspek tertentu dari spiritualitas bebas yang semakin sulit untuk disajikan kepada dunia saat ini; mereka, bisa dikatakan, [adalah] sebuah benua yang hilang yang harus ditundukkan kembali. Semua orang yang mencarinya akan menghargai bantuan yang mendatangkan hasil baik dari Bollingen Foundation sebagai dorongan dan alasan untuk berharap.

H. C
Paris
April, 1960

© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

I
KOSMOS IBN SINA DAN RESITAL VISIONER

1. Sinawiyanisme dan Situasi Filosofisnya

BARANGKALI ambsisius untuk mengajukan tema demikian di awal telaah yang terbatas. Sekalipun begitu, kita mestinya tidak ingin melakukan penyelidikan ini jika kita tidak memiliki harapan bahwa itu akan berkontribusi pada penyajian atas masalah yang lebih baik yang menjadi jelas pada upaya pertama untuk mengembangkan tema yang dirumuskan demikian. Tema ini dapat dipahami dalam dua pengertian. Ada situasi filosofis manusia, sebagaimana didefinisikan oleh sistem Sinawiy. Dan ada situasi karya Ibn Sina itu sendiri dalam *pleroma* [totalitas kekuatan Ilahiah/Gnostisisme] sistem filsosfis, karyanya sebagaimana tampak bagi filsuf yang merenungkannya hari ini.

Dalam kasus pertama, kita harus merenungkan masalah-masalah seperti yang diajukan bagi Ibn Sina sendiri. Yang kedua, kita harus merenungkan masalah-masalah yang pada gilirannya ditimbulkan oleh Sinawiyanisme sebagai suatu sistem yang terorganisir. Dalam kasus pertama, pemikiran Ibn Sina harus diang-

gap sebagai *situasional*: premis-premisnya dan penerapannya sendiri menentukan situasi tertentu kehidupan manusia dalam hubungannya dengan kosmos itu. Dalam kasus kedua, kosmos Sinawiyanlah yang dianggap sebagai besaran untuk *ditempatkan*: tugas perenungan adalah untuk memahami dan mendefinisikan situasinya sehubungan dengan semua semesta spiritual yang telah dikandung manusia di dalam dirinya, yang diungkapkan dan dikembangkan dalam bentuk mitos, simbol dan dogma.

Sekarang, dalam kasus Sinawiyanisme seperti dalam kasus setiap sistem lain di dunia, mode kehadiran yang diasumsikan oleh filsuf dengan alasan sistem yang dia anut adalah apa yang, dalam analisis terakhir, tempak sebagai elemen yang benar-benar *situasional* dalam sistem yang dipertimbangkan dalam dirinya sendiri. Mode kehadiran ini biasanya tersembunyi di bawah jaringan demonstrasi didaktik dan perkembangan impersonal. Namun mode kehadiran inilah yang harus diungkapkan, karena ia menentukan, jika tidak selalu keaslian material dari *motif-motif* yang tergabung dalam karya filsuf, setidaknya keaslian pribadi dari *motivasi-motivasinya*; inilah yang akhirnya menjelaskan "motif" yang diadopsi atau ditolak oleh filsuf, dipahami atau gagal dipahami, dibawa ke makna maksimumnya atau, sebaliknya, diturunkan ke [tingkat] hal-hal remeh. Tetapi tidak terlalu sering sang filsuf mencapai kesadaran akan usahanya sehingga konstruksi rasional di mana pemikirannya diproyeksikan akhirnya menunjukkan padanya hubungan mereka dengan dirinya yang terda-

lam, sehingga motivasi rahasia yang dia sendiri belum sadari ketika dia memproyeksikan kebohongan sistemnya terungkap. Keterungkapan ini menandai pecahnya alam dalam perjalanan kehidupan batin dan meditasinya. Doktrin-doktrin yang telah ia kembangkan secara ilmiah terbukti menjadi latar bagi petualangannya yang paling pribadi. Konstruksi agung dari pemikiran sadar menjadi kabur bukan dalam sinar senja melainkan fajar, dari mana sosok-sosok yang selalu diramalkan, ditunggu, dan dicintai muncul.

Siklus resital visioner Ibn Sina memiliki makna jelas dan tegas. Resital-resital menempatkan manusia Ibn Sina di kosmos yang diuraikan oleh filsuf, kini di sebuah monumen yang mengesankan seperti *Kitab As-Syifa*,[1] dalam banyak risalah besar atau kecil lainnya. Dengan menggantikan dramaturgi untuk kosmologi, kisahnya menjamin keaslian semesta ini; benar-benar tempat petualanan yang dijalani secara pribadi. Pada saat yang sama, mereka tampaknya mendikte jawaban atas pertanyaan mengenai di mana menempatkan Sinawiyanisme dalam *pleroma* sistem filosofis. Mereka membuatnya mustahil untuk menurunkannya ke masa lalu yang telah mati dan terlampaui. Mereka adalah gu-

1 Untuk semua dengan akar kata bahasa Arab, vokalisasi yang digunakan mengikuti sistem transkripsi klasik, untuk kata-kata dengan akar Iraman, lebih merupakan hasil kompromi. *Idlafat* diekspresikan oleh vokal, sesuai dengan nilai sebenarnya (dan bukan dengan vokal *i*). Secara alamiah, semua nama asal (*nisba*) yang dibentuk pada kata Persia diungkapkan tanpa artikel Arab. Semua referensi Al-Quran dibubuhkan sesuai dengan edisi Al-Quran saat ini di Iran; penomoran ayat sesuai dengan edisi Flugel. [Untuk judul referensi lengkap, lihat Daftar Karya yang Dikutip.]

dang pelajaran yang angkuh, pelajaran yang mesti kita asimilasikan ketika, para filsuf Timur dan filsuf Barat, bersama-sama menginterogasi diri kita sendiri mengenai pentingnya Sinawiyanisme bagi nasib kita sebagai filsuf, yaitu, untuk apa kita terikat demi diakui di dunia ini. Sinawiyanisme memiliki nasib yang berbeda di Timur dan Barat. Di Iran diwakili oleh sebuah tradisi yang tetap bersinambung sampai hari ini melalui banyak perubahan. Tradisi itu mesti memutuskan alasan keberadaannya sendiri dengan memutuskan masa depannya sendiri. Masa depannya dapat ditentukan dalam arti positif hanya dengan satu syarat—filsafat tradisional, yang memelihara motif Ibn Sina, tidak akan tenggelam dalam gumaman rumus-rumus lama, tetapi mesti mampu kembali berani, dengan caranya sendiri dan di dunia kita saat ini, [melakukan] petualangan spiritual yang Ibn Sina sendiri dengan berani: [menuliskan] petualangan yang dia tinggalkan untuk kita kisahkan, atau lebih tepatnya dikisahkan, dan tanpa itu karyanya akan berada dalam bahaya lantaran tidak lagi mewakili apa pun kecuali kertas yang coreng-moreng tinta.

Resital-resital yang membentuk siklus ini ada tiga: *Resital Hayy ibn Yaqdzhan*, *Resital Burung (Manthiq at-Thayr)*, dan *Resital Salaman dan Absal*. Kemudian saya menjelaskan mengapa saya menggunakan istilah "resital" di sini, dan tidak sekadar "sejarah" atau "cerita", apalagi "alegori." Tampaknya belum ada seorang pun yang mencoba merenungkan ketiga resital ini secara bersamaan, untuk memahaminya sebagai "siklus." Ini

merupakan tujuan yang sesuai dengan publikasi ini: isinya sendiri telah menjadi justifikasi untuk menempatkan kisah-kisah itu dalam trilogi. Juga tampaknya belum ada yang berpikir untuk merenungkannya dalam hubungan khusus mereka dengan karya filsuf, sebagaimana yang kami sarankan di awal telaah ini. "Valorisasinya" telah menderita karenanya. Namun, mereka tetap tidak dikenal. Pada abad terakhir, orientalis Denmark AF Mehren melakukan pekerjaan rintisan dalam hal ini.[2] Namun mungkin keadaan publikasi mereka pada saat itu ikut bertanggung jawab atas pengabaian yang telah kami catat. Hal ini tidak mengurangi pencapaian Mehren untuk mencatat fakta bahwa, jika ia pertama kali membuat teks-teks yang dapat diakses yang disusun dalam bahasa Arab yang sulit, terjemahan atau ringkasannya dalam bahasa Prancis yang menambahnya tidak menarik sehingga upaya apa pun untuk mengatasi banalitas mereka yang jelas memiliki alasan untuk kecil hati sebelumnya. Upaya yang sama sekali baru perlu dilakukan untuk mengkomunikasikan pada jiwa pembaca Barat sesuatu mengenai emosi, ihwal nada kebenaran—sesuatu, yang tentu saja, mengenai rahasia pengalaman pribadi Ibn Sina—yang terkandung dalam resital-resital ini.

Kami sendiri dibawa ke keberanian upaya itu melalui jalan yang titik tolaknya bukan dari kanon Ibn Sina sendiri melainkan dari kanon yang agak belakan-

2 Lihat. *Traites mystiques d'Avicenne*. Seperti yang akan kami tunjukkan (di bawah, bab. v), versi Sinawiyan dari *Recital of Salman and Absal* telah sampai kepada kami hanya dalam ringkasannya yang mana Nasiruddin Tusi sertakan dalam syarah *Isyarat*-nya.

gan, yaitu guru Isyraq, Syihabuddin Suhrawardi, yang meninggal martir di Aleppo pada usia tiga puluh delapan, seorang korban atas kritik umum Hukum palsu. Dan memang kedua kanon itu bersama-sama telah memberikan jejak stempel paling orisinal kepada jenius filosofis Iran itu. Pemikiran kedua guru ini telah memelihara semua filsuf yang telah menggantikan satu sama lain di Iran hingga hari ini, termasuk Renaisans di mana periode Safawi, Isfahan, adalah adegan dan simbolnya. Di Iran, merupakan hal biasa membagi para filsuf menjadi *Masya'iyyun*, Peripatetik atau pengikut Aristoteles, dan *Isyraqiyyun*, teosofi Isyraq atau Cahaya Sejati Timur (*Hikmah Isyraqiyyah*). Sehingga kita mesti tidak mencari seorang Isyraqi yang sekaligus bukan, atau terpaksa, seorang Sinawiyan sampai batas tertentu. Dan akan sulit menemukan seorang Sinawiyan yang seorang Peripatetik dalam segala hal dan demi segala tujuan. Interpretasi terus-menerus inilah yang memungkinkan pertimbangan konkret mengenai gagasan "filsafat Timur" yang diprakarsai oleh Suhrawardi tetapi telah didefinisikan—"diuraikan" akan merupakan istilah yang lemah—dalam resital-resital Ibn Sina, yang terjemahan dan syarahnya akan diberikan kemudian. Dengan demikian dipertimbangkan dalam kehidupan kesadaran individu, "filsafat Timur" dari dua guru menyingkapkan kesamaan mereka, jauh lebih baik daripada diskusi teoretis, atau hipotesis yang mewakili karya yang hilang, dapat dilakukan. Karena dua kanon, kanon yang satu dan kanon guru lainnya, menunjukkan sifat umum ini: berdampingan dengan karya sistematis yang sangat solid, keduanya

berisi siklus roman spiritual singkat, narasi inisiasi batin, menandai pecahnya bidang [realitas] dengan tingkat di mana keterbukaan diraih secara berturut-turut oleh eksposisi teoritis yang saling berhubungan. Setelah pertama-tama melakukan telaah dan publikasi resital-resital Suhrawardi, kami segera menemukan diri dihadapkan pada pertanyaan: berapa proporsi inspirasi Sinawiyan yang masih tersembunyi, atau bahkan secara eksplisit dibuktikan, dalam siklus resital-resital Suhrawardi?

Untuk pertanyaan esai ini, dan terjemahan dengan catatan yang menyertainya, terutama *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*, berharap dapat memberikan elemen jawaban positif. Namun, kita seharusnya tidak memutuskan untuk menyajikan sketsa ini jika kita tidak diminta untuk melakukannya dengan urgensi tertentu. Beberapa tahun yang lalu, di Istanbul, selama masa kerja di Perpustakaan Santa Sophia (Aya Sofia), kesalahan beruntung dalam markah rak [arsip] membawa saya pada perbedaan manuskrip dari yang saya harapkan, tetapi yang, dalam kompensasi, berisi terjemahan Persia dari *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* dengan syarah dalam bahasa Persia. Karya itu terbukti baheula, dan tampaknya tidak ada yang mencatat keberadaannya. Bagaimanapun, itu memberikan kontribusi penting, jika bukan untuk bagian dari karyanya yang digubah oleh Ibn Sina sendiri dalam bahasa Persia, setidaknya untuk korpus Sinawiyan dalam bahasa Persia. Pada saat yang sama, itu merupakan suatu undangan untuk melanjutkan telaah kisah-kisah Sinawiyan pada dasar yang sama sekali baru, dengan fokus terutama pada kelahiran sastra prosa inisiasi

filosofis yang Suhrawardi akan memberikan dorongan lusinan komposisi, di antaranya—Resital Pengasingan Timur (*Recital of Occidental Exile/[Risalah Gurbah wa Al-Gharbiyyah?]*)—bertitik tolak dari *Resital* Sinawiyan *Hayy Ibn Yaqdzhan*; lainnya adalah terjemahan Persia dari *Resital Burung*. Namun kita mesti menunda realisasi proyek yang menarik ini sampai kita selesai menerbitkan korpus Suhrawardi, jika tidak ada keadaan khusus yang muncul untuk meruntuhkan tertib ini.

Perayaan seribu tahun Ibn Sina di Iran adalah keadaan yang menentukan. Undangan ramah untuk berpartisipasi di dalamnya dengan kontribusi aktif, jawaban terbaik adalah menawarkan kahadiran testimoni Ibn Sina yang belum dipublikasikan dan penting ini di Iran. Penelitian ini, kemudian, akan menghimpun buah awal dari perenungan yang jalannya agak terburu-buru. Karena telah membentuk dirinya dari keadaan ini, bagian I menyajikan secara singkat tema-tema besar yang dapat menunjukkan dengan paling baik situasi filosofis manusia Ibn Sina di dalam kosmos, dan memberikan sejumlah gagasan mengenai situasi semesta Sinawiyan itu sendiri. Berturut-turut [karya] ini menyajikan terjemahan dari tiga kisah besar Sinawiyan. Bagian II dikhususkan untuk terjemahan lengkap dari syarah Persia mengenai *Resital Hayy Ibn Yaqdhzan,* karya seorang kenalan dan sezaman dengan Ibn Sina, mungkin, seperti yang akan kita lihat, Juzjani-nya yang setia. Teks syarah juga diberikan di bagian ini. Akhirnya, ke Bagian II kami telah menambahkan sejumlah besar catatan dan glosarium pada resital yang sama, elemen untuk telaah

komprehensif yang kami tidak punya waktu atau keberanian mewujudkannya dalam upaya pertama ini.

Mari kita secara agak singkat membuat sketsa aspek di mana resital-resital ini menampilkan diri kepada kita, sejauh meditasi pada mereka dapat bermanfaat untuk pembaruan telaah dalam filsafat Timur di Timur sendiri yang bermaksud untuk disumbangkan di perayaan milenium. Mereka memuat, telah kami sarankan, minat untuk menunjukkan kepada kita filsafat Sinawiyan tidak sekadar yang secara serius mengkonstruksi semesta spiritual dengan maknanya saat ini bagi kita, manusia zaman modern, hanya dapat ditemukan dengan jalan penolong, atau dengan jalan memutar dari mediasi kesadaran. Mereka mengajari kita maknanya saat ini secara langsung, karena mereka menunjukkan kepada kita bahwa semesta bukanlah suatu besaran abstrak, yang ditransendensikan dengan konsepsi "modern" kita, melainkan sebagai gudang Citra yang dibawa oleh manusia Ibn Sina dalam dirinya, sebagaimana masing-masing dari kita juga membawanya. Citra yang dimaksud bukanlah citra yang dihasilkan dari beberapa persepsi eksternal sebelumnya; itu adalah Citra yang mendahului semua persepsi, apriori yang mengungkapkan keberadaan terdalam dari seseorang, apa yang disebut kedalaman psikologi sebagai Imago. Masing-masing kita membawa dalam dirinya Citra dunianya sendiri, *Imago mundi*-nya, dan memproyeksikannya ke dalam semesta yang kurang lebih koheren, yang menjadi panggung di mana takdirnya dimainkan. Dia mungkin tidak menyadarinya, dan sejauh itu dia akan mengalami sep-

erti yang dipaksakan pada dirinya sendiri dan pada yang lain dunia ini yang pada faktanya dirinya sendirilah atau yang lain yang memaksakannya pada diri sendiri. Ini juga keadaan yang senantiasa berlaku selama sistem filosofis mengaku "secara objektif" ditetapkan. Perhentian itu sebanding dengan perolehan kesadaran seperti itu yang dimungkinkan jiwa dengan penuh kemenangan melewati lingkaran yang menahannya. Dan itulah seluruh petualangan yang berkaitan, sebagai pengalaman pribadi, dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* dan *Resital Burung*.

Inilah sebabnya mengapa bangunan-bangunan berbeda yang membentuk sistem semesta Sinawiyan tidak lagi hadir di sana dalam keadaan *diam* yang membentuk pemikiran dari luar, melainkan terjadi dalam bentuk *etape-etape* yang, jiwa menaklukkan belenggunya sendiri, berturut-turut melewati jalan dari Pengasingannya. Presentasi mereka tentu mengasumsikan keterusterangan dan kemudaan yang tidak dapat ditunjukkan oleh eksposisi dogmatis yang hebat. Kesiapan filosofis untuk memahami semesta dan esensi yang intelijibel selanjutnya dilengkapi dengan kemampuan imajinatif untuk memvisualisasikan sosok-sosok konkret, untuk menghadapi "pribadi." Begitu pecahnya alam tertunaikan, jiwa menyingkapkan semua kehadiran yang senantiasa menghuninya tanpa disadarinya. Ini mengungkapkan rahasianya; ia merenungkan dirinya sendiri dan menceritakan kisah dirinya sendiri bagai mencari kerabatnya, sebagai firasat keluarga makhluk cahayawi yang menariknya menuju iklim yang melampaui iklim-

iklim yang diketahui sampai sekarang. Dengan demikian muncul di cakrawalanya suatu *Timur* yang diantisipasi oleh filsafatnya tanpa mengetahuinya. Sosok Intelek Aktif, yang mendominasi semua filsafat ini, mengungkapkan kedekatannya, kedekatan sang Malaikatnya *yang mengindividuasikan dirinya* di bawah ciri-ciri orang tertentu, yang isyaratnya sesuai dengan tingkat pengalaman jiwa yang dia nyatakan sendiri: adalah melalui integrasi semua daya-dayanya yang mana jiwa membuka dirinya sendiri ke alam bawah sadar dan mengantisipasi totalitasnya sendiri.

Manusia ini—*homo integer [manusia utuh]*—hanya dapat diekspresikan dalam sebuah simbol. Keaslian pengalaman kedewasaan spiritual ini dibuktikan dalam ukuran di mana suatu makhluk mencapai kekuatan untuk membentuk simbolnya sendiri. Kekuatan ini, bisa kita katakan, telah jatuh ke tangan seorang Ibn Sina, seorang Suhrawardi, ke tingkat yang berbeda dari kejeniusan mereka masing-masing. Dan karena ia menawarkan kepada kita tidak hanya filsafat untuk dipelajari dengan cermat, melainkan simbol untuk diuraikan, kemajuan spiritual yang harus dicapai, semesta mereka tidak mati, atau dilewati, atau dilampaui. Karena dalam ukuran di mana seseorang penulis naik ke simbol, dia sendiri tidak dapat menghabiskan signifikansi karyanya. Signifikansi itu tetap laten dalam daya Ilahiah simbol-simbol, mengundang transendensi baru. Dari sudut pandang inilah kita dapat mendengar seruan yang masih diutarakan oleh karya Ibn Sina kepada kita hari ini, dan khususnya kepada mereka yang, di Iran sendiri, telah menjalankan

tradisi tersebut. Di halaman ini kami tidak bisa mengajukan program, apalagi menawarkan solusi. Itu akan membutuhkan pekerjaan yang ruang lingkupnya mungkin akan melebihi kapasitas sepanjang hayat. Setidaknya ada pertanyaan tertentu yang dapat dikemukakan secara sederhana.

Sebuah fitur, di antara banyak lainnya, karakteristik kehidupan filosofis di Barat selama lebih dari satu generasi adalah kebangkitan telaah dalam filsafat abad pertengahan, kebangkitan yang, di Prancis, nama Étinne Gilson akan senantiasa terpaut. Salah satu hasilnya adalah sesuatu yang tidak selalu sepenuhnya jelas bagi orang Timur dari generasi sekarang: orang Barat bisa jadi penganut Thomisme, Scotist, Augustinian, dll., tanpa merasa bahwa mereka "bukan zamannya", jika kita barangkali perlu ungkapan basi ini, banyak disalahgunakan karena maknanya tidak dipahami (karena sebenarnya ia mengajak setiap individu untuk tidak berada pada waktu*nya* melainkan pada waktu "setiap orang"). Juga bukan ini saja: orang tidak dapat menganut baik Thomisme maupun Scotisme atau Augustinianisme, namun "menghargai" semesta-semesta teologis ini secara positif, dan tanpa mengambil tempat yang tetap di dalamnya, menyimpan ketetapan dalam dirinya sendiri. Ini karena apa yang terlibat adalah minat yang jauh lebih menentukan daripada minat yang tepat untuk "sejarah filsafat," untuk suatu representasi sistem filsafat di masanya. Menjelaskan suksesi sistem-sistem ini, generasi mereka satu sama lain—semua ini sangat menarik, namun tidak ada hubungannya dengan pertanyaan uta-

ma. Selain itu, perlu dipahani cara persepsi yang tepat untuk masing-masing, *modus intelligendi* [alasan keberpikiran] yang setiap kali ekspresi langsung dari alasan keberadaan, suatu *modus essendi* [alasan esensial]. Tugas ini menuntut suatu "formasi" spiritual yang utuh, dan hasilnya pada gilirannya diintegrasikan ke dalam jumlah formasi ini. Inilah sebabnya mengapa formasi yang dilimpahkan pada dirinya sendiri adalah rahasia jiwa, sama seperti rahasia metamorfosisnya. Semakin banyak persepsi dan representasi dalam semesta yang diintegrasikan setiap monad [satuan/unit], semakin ia mengungkapkan kesempurnaannya sendiri dan berbeda satu sama lain.

Sulit untuk mengatakan bahwa keadaan yang sama berlaku saat ini di Timur. Di sini kita melihat, di satu sisi, pelestarian filsafat tradisional yang patut dicontoh, dan merupakan kehormatan bagi Iran untuk mempertahankan tradisi filosofisnya hingga hari ini, melalui semua pusaran pemikiran yang saling bermusuhan. Karya-karya terbaru menjadi saksi kehadiran Sinawiyan dan Isyraqiyyun yang setia.[3] Tetapi kita mungkin bertanya pada diri sendiri, bukan tanpa rasa cemas, apakah pelestarian yang membangun ini tidak sebanding dengan pelepasan keduniawian, suatu ketertutupan yang menjaga organisme spiritual dari semua interpretasi. Sebab, di pihak lain, ada generasi baru yang telah mengalami goncangan pengaruh luar, dan yang jiwanya

3 Bdk. Muhyiddin Mahdi Ilahi Qumshahl, *Hikmat-e Ilahi;* Mahdi Ashtiyani, *Asas al-Tawhid;* Ziyauddin Dorri, *Kanz al-masa'il fi arba' rasa'il,* dll.

telah digoncangkan sehingga tidak mampu menghargai budaya tradisionalnya, yang baginya menjadi masa lalu yang pasti *terlewati*, jika tentu saja hal itu jadi tak terlalu secara tidak jelas merasa sedikit malu. Tetapi dapatkah keadaan spiritual dirinya sendiri menderita, tertutup dalam dilema seperti ini: apakah menjaga dirinya dari pengaruh luar atau menyerah padanya?

Pertama-tama, harus dipahami bahwa selama situasi filosofis dialami sebagai menghadapi *hal-hal* yang terpisah dari jiwa dari sisi objek dan, terlepas dari jiwa, membentuk "arus" dari mode sungai, dilema dapat muncul: baik untuk menceburkan diri ke dalam arus atau berjuang melawannya. Tak satu pun dari keputusan ini memberikan kesaksian mengenai *tatanan* filsafat yang asli, lebih dari yang mereka sumbangkan padanya. Ini bukan berjuang melawan masa lalu yang sekarat, atau menerima masa lalu yang sudah mati. Hidup dan mati adalah atribut *jiwa*, bukan *hal-ihwal* masa kini atau masa lalu. Pertanyaannya adalah, lebih tepatnya, untuk *memahami* apa yang membuat masa lalu ini *mungkin*, menyebabkan kemunculannya, yang merupakan *masa depannya.* Memahami kembali "kemungkinan" ini berarti memahami apakah masa lalu ini masih memiliki masa depan atau tidak, di sini, tepatnya, seseorang tidak boleh menyerah pada ilusi bahwa keputusan itu dipaksakan oleh hal-ihwal. Keputusan masa depan jatuh ke [tangan] jiwa, tergantung pada bagaimana jiwa memahami *dirinya sendiri,* pada penolakan atau penerimaan kelahiran baru. Mungkin sekarang kita bahkan dapat melihat sekilas ajaran yang Ibn Sina dapat berikan ke-

pada kita. Ini mungkin membuktikan bahwa *huruf* dari sistem kosmologisnya tertutup bagi kesadaran langsung zaman kita. Tetapi pengalaman pribadi yang dipercayakan pada resital-resitalnya mengungkapkan *situasi* yang mungkin memiliki kesamaan dengan kita. Dalam hal ini, seluruh sistemnya menjadi "sandi" dari situasi seperti itu. Untuk "menguraikan" itu bukan untuk mengumpulkan pengetahuan yang sia-sia mengenai hal-hal, melainkan untuk membuka kemungkinan kita sendiri untuk diri kita sendiri. Dilema yang disebutkan di atas, yang mungkin memiliki arti tragis bagi kesadaran Timur—dilema ini memiliki jalan keluar. Seseorang tidak dapat *membebaskan diri* dari masa lalu tanpa *membebaskan masa lalu* itu sendiri; namun membebaskannya berarti memberinya masa depan lagi, membuatnya signifikan. Menolaknya secara langsung, atau berpegang teguh padanya secara membabi buta, adalah dua prosedur yang berlawanan yang bagaimanapun juga sampai pada tujuan yang sama. Segalanya tetap seperti apa adanya, dalam kasus pertama seperti dalam kasus terakhir: seseorang tidak dapat menyadari apa yang tidak lagi "ditandai" dan apa yang masih ditandai. Tetapi seseorang melampaui hanya dengan mengadopsi; apa yang ditolak langsung atau apa yang ditolak untuk dilihat tetap sebagai apa adanya, tidak terintegrasi ke dalam kesadaran, sumber psikosis yang paling hebat.

Tidak perlu dikatakan bahwa signifikansi seperti itu "di masa sekarang" tidak dapat dipisahkan dari signifikansi dan nilai-nilai yang ditempatkan oleh kesadaran pada masa kini sebagai cakrawala keberadaan ma-

nusia. Tetapi pada saat yang sama, bagi sang filsuf ada cara tertentu untuk berdiri terpisah dari mereka yang memungkinkannya untuk bertindak berdasarkan data yang diajukan. Maka, jika memang benar bahwa masalah kesadaran filosofis di Timur tidak dapat dipisahkan dari situasi umum, para filsuf di atas segalanya harus tidak pernah kehilangan rasa panggilan mereka sebagai manusia roh: mereka tidak tunduk pada data yang muncul dari ketidaksadaran umum mereka; lebih tepatnya, mereka, mengajukan tugas—bahkan jika usaha mereka tidak membuahkan hasil sampai setelah mereka dikuburkan. Tetapi justru karena panggilan itu ditujukan kepada orang-orang zaman sekarang, merupakan kerendahhatian palsu menyembunyikan kesulitan-kesulitan dan penyebab-penyebab mendalam mereka.

Gejala pertama muncul dalam kesulitan yang kita alami dalam membuat tema kompleks filosofi kita di sini, dan dalam menunjuk secara regional, dengan nama yang tidak ambigu, rumpun filsuf yang menjadi anggota [mazhab] Ibn Sina. Ketika kita berbicara tenatang filsafat Cina, filsafat India, dan seterusnya, situasinya sangat jelas; istilah sebenarnya menunjuk apa yang dimaksudkan. Tetapi kami mengalami kesulitan segera setelah kami ingin menunjuk wilayah filsafat yang, dari Puncak Abad Pertengahan, terbentang antara semesta Bizantium dan semesta India. Ini karena para filsuf bukan satu-satunya penghuni wilayah tersebut, dan karena perubahan penting telah terjadi di dalamnya selama beberapa generasi terakhir. Kami mengacu pada signifikansi di atas "di masa kini." Tidak ada gunanya

menyembunyikan fakta bahwa "di masa kini" kebangkitan sentimen budaya nasional kuno menimbulkan pertanyaan di wilayah ini yang cukup baru bagi filsafat. Suatu *Imago* [citraan] baru yang memproyeksikan dunia yang klasifikasi lamanya tidak lagi memadai. Apakah dengan mengabaikan batas-batas baru, yang masih meraba-raba menemukan diri mereka sendiri karena mereka hanyalah ciri-ciri di mana kesadaran cenderung menggambarkan dirinya sendiri—dengan demikian apakah artinya kita musti mencari "valorisasi" [pemulihan] filsafat tradisional?

Bukan dengan mengabaikan mereka atau dengan menyerahkan diri kita kepada mereka. Pesan filsafat Roh melampaui semua keadaan semata-mata berdasarkan kepentingan kondisi manusia saat ini. Tetapi ia tidak dapat membuat pesannya didengar kecuali dengan keadaan-keadaan konkret yang dihasilkan dari kondisi ini. Dan ketika itu telah membuatnya terdengar dari generasi ke generasi, mereka yang hari ini berada di tanah yang sama di mana itu didaras dari abad ke abad memiliki keterikatan rumpun padanya. Tapi jangan sampai ada salah paham di sini; nilai-nilai spiritual bukanlah modal yang dieksploitasi, diklaim, diperjuangkan melawan pesaing. Prioritas yang mereka berikan adalah prioritas dalam tugas dan tanggung jawab. Merasakan ketertarikan yang lebih besar pada apa yang mereka wakili berarti juga merasakan tanggung jawab yang lebih besar terhadap mereka. Ikatan yang mereka ciptakan di antara mereka yang berbagi di dalamnya adalah ikatan rumpun spiritual, dan kewajiban rumpun spiritual adalah untuk

mengevaluasi kembali tugas dan signifikansi mereka, bukan untuk bersaing satu sama lain demi kehormatan. Ada rumpun spiritual Iran, yang tidak terputus selama berabad-abad dan dicirikan oleh sifat-sifat yang khas; ia setia pada perhatian khususnya, seperti yang disaksikan oleh para Sinawiyin dan Isyraqiyyun yang hidup di zaman kita. Di tanah Iran baheula kita dapat melacak perjalanan dan tahapan, persaingan dan cobaan berat Ibn Sina. Tetapi rumpun filososfis memiliki karakteristik unik ini—bahwa ia terbuka bagi semua orang yang menganut aliran yang sama untuk figur ideal yang sama dan untuk nilai yang sama.

Dengan pertanyaan yang diajukan di bidang ini, kita akan menemukan diri kita dibebaskan untuk menentukan nama rumpun dan untuk menentukan hubungannya dengan rumpun spiritual lainnya. Secara khusus, semua orang setuju bahwa istilah lama "filsafat Arab" terlalu luas dan sekaligus terlalu sempit untuk melindungi identitas rumpun. Ini mendukung tradisi terhormat yang kembali ke [tradisi] Skolastik kita; namun saat mereka bicara mengenai *filsafat Arab (philosophi Arabum),* istilah tersebut berhubungan dengan representasi yang padanan persisnya tidak ada saat ini, sebagai akibat dari peristiwa-peristiwa yang disinggung di atas. Arabisme adalah sesuatu yang sejajar dengan gagasan "Latinitas." Istilah yang terakhir ini kira-kira telah mempertahankan makna "budaya"-nya, namun sama sekali tidak pasti bahwa representasi yang disebut kata "Arab" pada orang yang ditumbuhkan hari ini terutama sesuai demi ketaatan liturgi, sesuai dengan definisi Arab

yang sangat baik yang diberikan Massignon sebagai "bahasa liturgi Islam." Kemudian pula, jika kita mencari dengan simbol bahasa liturgi untuk menandai komunitas spiritual supranasional tertentu, bahasa Persia sendiri telah mengambil peran ini, terutama di antara orang-orang Ismailiyah di Badakhshan; bahasa Persia juga telah menjadi bahasa liturgi, "bahasa gereja", seperti yang dengan senang hati diistilahkan oleh W. Ivanow.[4] Mari kita gantikan "bahasa *juru tulis*", karena kata yang bagus itu, dalam penggunaannya yang kuno, mengingatkan sang filsuf mengenai apa yang "telah diterimanya sebagai bagiannya".

Faktanya tetap bahwa istilah "filsafat Arab" tak syak lagi sesuai dengan skema yang disajikan oleh buku-buku teks lama sejarah filsafat: "filsafat Arab" sejak Al-Kindi, mencapai puncaknya dengan Al-Farabi dan Ibn Sina, menderita kejutan bencana kritik Al-Ghazali, dan membuat upaya heroik untuk bangkit lagi dengan Ibn Rusyd. Demikianlah. Tapi di mana ada tempat dalam skema seperti Ismailian Nasir-e Khusraw, yang seluruh karyanya dalam bahasa Persia; sebab seorang filsuf Hermetik seperti Afdaladdin Kashani, yang semua karyanya juga dalam bahasa Persia; bagi seorang Suhrawardi yang karyanya dalam bahasa Arab dan Persia, dan yang melayani kita sebagai "jembatan" dalam tradisi filsafat Iran yang terbentang dari Zoroastrianisme hingga [Haji

4 Bdk. Nasir-e Khusraw, *Six Chapters of Shish Fasl, also called Rawshana'i-Nama,* ed. Dan terj. W. Ivanow, h. 23-4 dan *Etude Preliminaire pour le "Livre reunissant les deux sagesses" de Nasir-e Khosraw;* h. 23.

Mulla] Hadi Sabzawari? Apa yang mesti mengecualikan Mir [Muhammad] Damad, dan para filsuf Isfahan di bawah [dinasti] Safawid, dari menjadi "filsuf Iran" yang sejati? Apakah terjemahan yang dibuat dari bahasa Sanskerta pada zaman Kaisar Akbar dan Dara Shikoh merupakan bagian dari "filsafat Arab"? Jika bukan, di mana kita akan mengklasifikasikannya? Menegaskan semesta spiritual Iran yang benar berarti menyatakan perlunya keberadaan, dalam tatanan roh, suatu *dunia perantara* antara apa yang benar-benar dunia spiritual Arab dan apa yang diwakili oleh semesta spiritual India di sana.

Untuk mengatasi kesulitan tersebut, telah disarankan agar istilah "filsafat Muslim" dipertahankan. Tetapi denominasi sektarian ini mengajukan pertanyaan yang sangat serius: dapatkah seseorang berbicara mengenai filsafat Muslim dalam arti yang sama dengan berbicara mengenai "filsafat Kristen"? Dengan kata lain, telahkah operasi yang dilakukan oleh para Skolastik di Barat sama dengan di Islam? Apakah *falasifah* pernah "diintegrasikan" ke dalam Islam? Tesisnya akan sukar untuk dipertahankan. Singkatnya, ini hanyalah sejumlah pertanyaan yang menggambarkan paradoks kesulitan yang kita temui dalam membuat tema filsafat yang menjadi perhatian kita; kesulitannya di atas semua gejala, dan itulah yang menjadi perhatian.[5] Pertanyaan itu

5 Di sini kita dapat merujuk pada kesulitan-kesulitan yang ditemui Julius Ruska dalam menemukan sebutan untuk peradaban ilmiah Khurasan yang kaya pada abad kelima-kedelapan, di mana rutinitas penamaan sejarah kita mencegah pemberian namanya sendiri, meskipun tidak bisa begitu saja dimasukkan dalam "peradaban Arab" dan dunia Islam; lihat Ruska, *Tabula Smaragdina,* h. 173-76.

akan diajukan bukan dengan argumen teoritis di masa lalu; ia akan memutuskan sendiri, dalam ukuran generasi filsuf masa depan di Timur yang akan membebaskan masa lalu untuk masa depan yang baru, dengan menghargainya melalui makna baru yang pada saat yang sama akan memberikan nama dan identitasnya.

Untuk saat ini, kita akan berpuas diri dengan berbicara tentang "filsafat dalam Islam." Penunjukannya luas, dan tidak mendakwa baik nasib para filsuf maupun solusi dari pertanyaan yang diajukan. Tapi, bagaimanapun juga, mungkin teosof agung Ibn 'Arabi (w. 1240 M) yang melihat dasar masalah di sini. Pengetahuan para filsuf, katanya, berbeda dari pengetahuan agama positif, sedangkan yang terakhir didasarkan pada hukum Muhammad (saw), yang pertama didasarkan pada hukum Idris.[6] Sekarang, kita tahu bahwa di bawah sosok Idris dalam tradisi Islam, sosok Henokh, Seth, dan Hermes dapat dilihat. Maka, kata-kata Ibn 'Arabi merujuk pada filsuf pada tradisi Hermetis sebagai asal-usul mereka; dan memang, baik bagi *falasifah* dan bagi Isyraqiyun dari semua corak, *Hermes* adalah bapak dari para Arif, nenek moyang para filsuf. Menetapkan Idris sebagai "nabi para filsuf" berarti mendefinisikan mereka sebagai komunitas yang, dalam Islam, melanjutkan spekulasi Gnostik yang berkembang di seputar tokoh-tokoh mitos Hermes dan Henokh; mungkin juga untuk menunjukkan kepada kita sudut pandang terbaik untuk memahami konvergensi tradisi Iran. Sebab

6 Lih. al-Sha'rini, Kitub al-Yawaqit, I, 133 (Bdk. Juga di bawah, h. 39, dan. 43).

sentimen Gnostik sendiri menghasilkan indikasi yang lebih dapat diandalkan daripada penelitian kritis dalam mengejar hubungan sejarah yang sulit dipahami. Sekarang, bukan sekadar kebetulan jika Gnostik mencari atau mengakui nenek moyang pertama mereka di Iran.[7] Gnosis bukanlah fenomena khas satu agama; itu adalah *Welt-religion (agama-dunia)*. Dalam Islam ada Gnosis sebagaimana ada Gnosis dalam Kekristenan, dan Gnosis ini tentu memiliki lebih banyak kedekatan satu sama lain daripada bentuk-bentuk agama resmi yang dengannya secara diam-diam membuat rohani mereka tembus. Suhrawardi, sang guru Isyraq, mengklaim dalam bahasa Arab dan Persia nenek moyang spiritual yang sama seperti yang diproklamirkan oleh Gnostik *Kiamat Zoroastrian*. Tepatnya, mitos Gnostik mengalami variasi, pencampuran. Kesaksian yang mencolok untuk hal ini adalah kontroversi antara perwakilan Iran dan Gnosis Ismailiah dan dokter-filsuf ar-Razi [Zhazes].[8] Meski demikian, apa yang terlibat selalu merupakan sikap spiritual mendasar yang sama: pembebasan, keselamatan jiwa, yang diperoleh bukan melalui Pengetahuan yang murni dan sederhana, melainkan melalui Pengetahuan yang lebih tepatnya *gnosis*. Ada Gnosis Ismailiyah, Gnosis Isyraqi, dan Gnosis Syi'ah, Sufi-Syi'ah, Sufi-Isma'iliyah, dan setiap orang Iran yang memiliki budaya spiritual yang demikian memahami kata *Irfan*.

7 Lih. Gilles Quispel, Gnosis als Welt-religion, h. 7dst.

8 Tentang masalah mitos "gnostik"nya sendiri tentang Kejatuhan Jiwa, lih. *Etude preliminaire* kami, bab. 5, 6, h. 132dst.

Di sini, kemudian, mengidentifikasinya di bawah bentuk ini, kita menemukan diri kita kembali dihadapkan pada tradisi yang signifikansi dan nasib masa depannya memotivasi *excursus* ini; mari kita tutup yang terakhir pada pertanyaan yang memulainya. Mungkin inilah saatnya untuk berbicara dari pengalaman pribadi. Para orientalis yang tinggal di Iran, khususnya yang mengabdikan diri pada filsafat Isyraqi, misalnya, merasa bahwa ia secara batin terhubung dengan saudara Istyraqinya, seorang Iran masa kini, oleh ikatan simpati spiritual yang sama. Namun jelas bahwa simpati umum mereka tidak memiliki arti dan arah yang sama. Mencari formula untuk suatu perbedaan adalah demikian penting, karena, dalam analisis terakhir, melakukannya adalah suatu upaya menuju perolehan kesadaran yang, seperti telah kami katakan sebelumnya, Ibn Sina undang untuk kita tiru. Saya percaya bahwa, secara garis besar, dapat dikatakan: filsuf Timur yang menganut filsafat tradisional *hidup di* kosmos Sinawiyan, atau misalnya, kosmis Suhrawardian. Bagi para Orientalis, kosmos ini lebih *hidup dalam dirinya.* Pembalikan makna interioritas ini sekaligus mengungkapkan apa yang, dari sudut pandang kepribadian yang sadar, disebut *integrasi.* Namun untuk mengintegrasikan sebuah dunia, membuatnya jadi miliknya sendiri, juga menyiratkan bahwa seseorang telah muncul darinya untuk membuatnya masuk ke dalam dirinya. Inilah tepatnya pengalaman yang dibuktikan oleh kisah-kisah visioner Ibn Sina, dan dengan demikian mereka membuktikan

apa yang paling kontemporer bagi kita dalam ajarannya. Di batas yang dicapai oleh *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*, bahwa jiwa mengalami, dengan perolehan kesadaran akan dirinya, *Anima*, dapat mengenal Malaikat. Namun pengetahuan mengenai malaikat dan *pleroma* Malaikat ada di luar [melampaui] sistem kosmos dan orbit-orbitnya. Mereka harus dilampaui; hanya dengan demikian semesta ini *diinteriorisasi* dan ditundukkan oleh jiwa sebagai dirinya. Di tapal batas ini sang filsuf menggambarkan "Diri"-nya; *Hayy Ibn Yaqdzhan* jadi tampak oleh penglihatan mental, dan filsafat menjadi wacana yang menarik dalam perbincangan.

Hanya dengan syarat ditaklukan kembali sebagai dunia yang hidup *dalam jiwa,* dan bukan lagi dunia *di mana* jiwa dilemparkan sebagai tawanan karena belum memperoleh kesadarannya, kosmos spiritual ini akan berhenti bertanggung jawab untuk hancur berkeping-keping dalam pertemuan dengan yang material atau kemajuan ideologis yang bersumber dari sumber lain. Jika tidak, pengalaman "objektif" dari sistem orbit selestial Sinawiyan dan ruang Faustian dari semesta kita dengan perluasan tak terbatas tentu saja merupakan pengalaman yang sulit untuk dibayangkan. Semesta *di mana* jiwa hidup telah hancur berkeping-keping, meninggalkan jiwa tak berdaya dan "tak menentu", dinasibkan jadi psikosis paling kukuh. Karena saat itulah jiwa, yang diserahkan tanpa pertahanan dan ketidaksadaran ke dunia hal-ihwal [material], menceburkan dirinya ke dalam semua kompensasi yang ditawarkan padanya dan mengasingkan keberadaannya di dalamn-

ya. Haruskah Timur menyerah pada filsafat yang mengasingkan keberadaan manusia dalam objektivitas halihwal, tepat pada saat Barat, dengan berbagai pendekatannya (fenomenologi, psikologi jeluk/*psikologisme*, dan sebagainya), mencoba menaklukkan kembali jiwa yang—seperti dalam Sinawiyanisme *Resital Burung-burung*—telah terperangkap dalam jaring determinisme dan positivisme?

Tampaknya untuk selanjutnya kita harus berhenti memisahkan sejarah filsafat dari sejarah spiritualitas. Filsafat sendiri hanyalah sebagian gejala dari rahasia yang melampaui semua pernyataan rasional dan yang cenderung mengekspresikan dirinya dalam apa yang secara komprehensif dapat kita sebut sebagai spiritualitas, yang mencakup semua fenomena dan ekspresi kesadaran religius. Hanya pada tingkat inilah kita dapat bersama-sama bertanya: di *manakah* kita?—suatu "di mana" yang tidak dapat dijawab oleh titik geografis. Bukan pula *Timur* yang akan muncul dalam bab-bab terakhir dari *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*, Timur yang dapat ditemukan di atlas kita. Sekalipun demikian, ini merupakan jawaban, jawaban agung Ibn Sina, bagi merkea yang mempertanyakan seluruh data pemikiran teoretisnya, di luar pernyataan rasional dari data tersebut. Ini merupakan keadaan yang mana diri *dialihkan* dan *mematut* pertanyaan yang menjadi mungkin bagi *timur sendiri*, karena itu merupakan demi pertanyaan inilah *Hayy Ibn Yaqdzhan* menjawab dengan menyingkapkan apa itu *Timur* yang *timur*, dan dengan memperkenankan jiwa membebaskan dirinya sendiri dari semua skema dunia.

Maka, marilah kita coba memahami di bawah *cakrawala apa* pertanyaan ini diajukan sendiri kepada Ibn Sina atau, lebih tepatnya, diajukan olehnya. Upaya di sini bukan untuk menganalisa keadaan historis dari gelagat itu, melainkan untuk benar-benar coba melihat apa yang ditunjukkan oleh gelagat itu.

2. Kosmik Samar*: Orang Asing dan Pemandu

Jika *Resital Hay Ibn Yaqdzhan* tampak bagi kita sebagai salah satu yang dihadapi dalam "siklus resital-resital," alasannya adalah bahwa inisiasi yang dikutip ulang—bahwa, "dimasukkan lagi ke masa kini, sekali lagi"—mengajarkan *orientasi* mendasar. Ini menjelaskan bahwa dalam kaitannya dengan yang mula-mula bermakna untuk bicara kosmos mengenai *Barat* dan *Timur*. Kemungkinan orientasi ini diberikan sekali lagi, mungkin dapat menjawab pertanyaan "di mana?" dengan menunjukkan *makna*, suatu *arah*, yang mensituasikan keberadaan manusia. Di sini jawabannya akan secara bersamaan *mengarahkan* jiwa *di dalam makna*, suatu *arah*, keadaan orang *Asing*-nya dan mengarah pada keniscayaan Filsafat Timur.[9] Tepatnya ini membuktikan ketetapan sebuah

* Samar di sini memiliki padanan dengan "kebumian" atau aspek "dunia bawah" dalam tingkat horisontal dan dalam hubungannya dengan realitas vertikal "kelangitan" langit yang memiliki konotasi sebaliknya, yakni terang/jelas/cakrawala/; dibandingkan dengan semesta kebumian yang samar, terhalang, jasmani dan jauh menukik ke dalam relung bawah tanah/lorong bawah tanah—penerj.

9 Sama seperti *Recital of Occidental Exile* karya Suhrawardi menghubungkan kata *gurbah* dan *gharbiya*. Dunia Pengasingan = Dunia "Barat", sebagai lawan dari "Timur", dunia Malaikat. Bahkan metafisika transendensi masih bisa menjadi filsafat "Barat", jika dihadapkan dengan tuntutan yang dibuat di sini. Sebaliknya,

Gambar yang memotivasi sebuah *interpretatio mundi* yang sesuai dengan dan pengekspresiannya; proyeksinya yang berulang memungkinkan seseorang untuk melacak keabadian dan kecanggihan semesta Gnosis. Gagasan mengenai Timur ini telah dirumuskan dalam dalam "Nyanyian Jiwa" dalam *Lakon-lakon* Gnostik *Thomas.*[10] Jika suksesi kronologis tidak cukup memberi kita pengetahuan tentang hubungan historis kausal antara pengulangan ini, setidaknya kita melihat muncul di antara mereka kontinuitas "waktu hierofani,"[11] yang tidak sejalan dengan sejarah eksternal sekte-sekte dan mazhab-mazhab yang berhubungan dengan Gnosis, melainkan dengan kehadiran siklus "arketipe" mereka, dengan partisipasi bersama mereka dalam dramaturgi kosmik yang sama.

Dramaturgi ini sendiri dapat mengalami kerusakan dan variasi, mengungkapkan tingkat pesimisme yang kurang lebih radikal yang menandai pengalaman khusus Gnostik tentang dunia. Faktanya tetap bahwa mitos kosmogonik dari semua Gnosis tidak ada hubungannya dengan upaya penjelasan "pra ilmiah" mengenai sistem semesta. Jika reduksi rasionalisasi mitos dapat berlaku untuk jangka waktu tertentu, sayangnya ditakdirkan

untuk sebuah filsafat menjadi "Oriental", tidak cukup bahwa ia harus dielaborasi di tempat yang ditempatkan atlas kita di Timur. "Celakalah engkau," Suhrawardi akan berkata, "jika kau persangkakan kampung [halamanmu] adalah Damaskus, Baghdad, atau kota mana pun dunia ini!"

10 Bdk. M. R James, *The Apocryphal Xew Testament,* h. 411 dst.; Hans Leisegang, *Die Gnosis,* h.137 dst.; lihat juga di bawah, di Bab. 13.

11 Tentang konsep ini, lih. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion,* h.388 dst.

gagal dari objeknya. Mitos kosmogonik yang kembali dengan varian-varian dalam semua Gnosis mengemukakan *interpretatio mundi*—yakni, modus pemahaman, fundamental dan interpretasi awal yang melampaui dan mendahului semua persepsi eksternal. Sebaliknya, interpretasi awal ini adalah apa yang membuat mungkin dan *mengorientasi* semua persepsi ini, karena dimulai dengan *pensituasian* sang penafsir di dunia, dalam *dunia* yang mana ia menginterpretasi untuk dirinya sendiri; interpretasi inilah yang pada awalnya menentukan pengalamannya akan ruang kosmik.

Di sini struktur ruang mengungkapkan pada analisis fenomenologis suatu pengertian khusus dari kosmos, yang mengalami dunia ini sebagai hal samar.[12] Di atas bumi, langit melengkung bagai kubah, menutupinya, memberi keamanan tempat tinggal, tetapi pada saat yang sama menjaganya serupa di penjara. Suasana kosmik samar [bawah tanah] inilah yang, secara arsitektural, telah menemukan ekspresinya dalam simbol kubah; dan intuisi dunia sebagai ruang bawah tanah ini sangat berbeda dari yang dipahami sebagai "jarak" yang ditawarkan secara mendalam untuk impuls penuh gairah (ruang tak berujung dari jiwa Faustian) karena berbeda dari intuisi kuno dunia sebagai jumlah [keseluruhan] bentuk atau objek-objek korporeal.[13]

Sekarang dalam pengertian dunia ini bisa ambivalen yang, seperti dalam kosmologi Babilonia, mem-

12 Bdk. Oswald Spengler, *The Decline of The West,* terj. Charles F. Atkinson, I, 79—81.
13 *Ibid.,* 1, 241.

proyeksikan dunia sebagai struktur tujuh tingkat. Sejak Posidonius, dan di bawah pengaruh Timur, antusiasme mistik astral yang mengimbangi kesengsaraan keadaan terestrial telah meningkat menuju bangunan semacam itu.[14] Di sisi lain, perasaan yang sebaliknya dapat membuat bangunan itu tetap utuh, tetapi membuat tanda-tanda yang sama sekali berbeda muncul di dalamnya dengan memproyeksikan padanya cahaya *interpretasi* yang sama sekali berbeda. Alih-alih tampil sebagai ekspresi keilahian tertinggi, keteraturan kosmos—yakni, kebutuhan niscaya yang diatur oleh lintasan planet—menjadi ekspresi anti-Ilahi. Planet-planet, alih-alih memusatkan dorongan kesalehan terhadap mereka, justu memberikan teror panik. Perubahan pengertian ruang kosmis ini akan dilatarbelakangi oleh persepsi mengenai sebuah drama yang dibawakan dalam *pleroma* makhluk-makhluk sorgawi. Malapetakan itu dapat dianggap kurang lebih radikal ketika seseorang beralih dari mitos Mazdaen ke mitos Gnostisisme Valentinian atau Manichaean dan tiba, misalnya, pada "drama di sorga" Gnosis Ismailiyah.[15] Ada banyak alasan untuk tidak menyembunyikan melainkan untuk menekankan varian mendalam dari mitos dan, dengan mereka, orang-orang dari situasi yang dialaminya. Faktanya tetap bahwa kosmos, wilayah astral dengan semua aparatus kekuasaannya, tidak akan lagi menjadi totalitas keberadaan. Bahkan dalam kos-

14 Bdk. Hans Jonas, *Gnosis und spatanli-* tentang mitos Kejatuhan Jiwa. *Geistll-nya,* 161-62.

15 Bdk. "*Cyclical Time in Mazdaisme and Ismailisme"* kami, h. 151 dst.; telah kami sebutkan di atas (h. 8) konflik antara Nisir-e Khusraw dan ar-Razi sehubungan dengan mitos Kejatuhan Jiwa.

mologi Ibn Sina, Malaikat atau *Animae coelestes* yang menggerakkan bola-bola juga adalah Orang Asing (liyan) yang memasuki "langit Barat," sebagaimana halnya *animae humanae* adalah Orang Asing yang diasingkan "Bumi Barat."[16] Alam Cahayawi dimulai di luar [melampaui], di mana aparatus kekuatan kosmik berakhir.

Oleh karena itu semua konstruksi ini ada untuk mengumumkan dan mencela penawanannya pada manusia, untuk merangsangnya agar sadar akan asal-usulnya. Kubah megah menjadi sangkar, penjara dari mana dia harus melarikan diri. Perbatasan kosmik bola langit tidak lagi dialami sebagai pemersatu dari dalam ke luar, melainkan merupakan beban meningkat dari [dan] tanpa kedalaman batin.[17] Di bawah beban ini, kehidupan asing tersiksa, dan perasaan menjadi Orang Asing tentu saja merupakan perasaan dominan bagi setiap gnostik, perasaan yang memberikan kesadaran [atas] kekuatan akan keagungan [pada saat yang sama]. "Adalah Aku, seorang dan sendiri, orang asing bagi penghuni lain di penginapan itu."[18] Suhrawardi, sang "penutur" *Recital Occidental Exile* [*Risalat al-Ghurbah al-Gharbiyyah*], akan mendapati dirinya dicampakkan ke dasar lubang yang gelap. Tawanan *Recital of The Bird* (*Risalat at-Thayr*/Resital Burung) akan meneriakkan kesedihannya. Dominan yang serupa: "keterasingan," perasaan bahwa di sini bukanlah tempatnya, jadi seorang *"allogene."*

16 Bdk. terjemahan *Resital Hayy ibn Yaqzan,* Bab. 15, dengan komentar atasnya, di bawah, h. 333-85.

17 Bdk. Jonas, I, 163-64.

18 Bdk. *Kisah Thomas,* dalam Yakobus, h. 2.

Dengan membangkitkan perasaan sebagai Orang Asing, jiwa gnostik menemukan *di mana* ia berada dan pada saat yang sama meramalkan *dari mana* ia datang dan *ke mana* ia kembali. Seperti yang dikatakan Suhrawardi dalam *Risalat al-Abraj* (Risalah Menara-menara): gagasan Kembali menyiratkan kehadiran yang sebelumnya, pra-eksistensi di kampung halaman asal-usul, sebab "celakalah engkau, jika kau persangkakan kampung [halamanmu] adalah Damaskus, Baghdad, atau kota mana pun dunia ini!" Motif Kembali ini menghadirkan dua implikasi: pertama, perasaan rasa dekat dengan ketuhanan, dengan makhluk sorgawi [samawi], wujud-wujud cahaya dan keindahan, yang bagi kaum arif adalah keluarga sejatinya; di tempat kedua, dan sebagai akibatnya, jiwa, yang akhirnya menemukan *dirinya sendiri*, mengalami dirinya sebagai yang (sungguh-sungguh) diasingkan, ketakutan dan kebingungan oleh dan di antara norma-norma umum, yang memberikan pada manusia alasan keberadaan dan tujuan yang sama sekali *aneh* bagi keadaan sejatinya yang merupakan *Orang Asing*. Karena gagasan mengenai asal-usul selestial dan kekerabatan, yang secara individual mengangkat *setiap* jiwa yang menyadarinya ke tingkat yang unik dan istimewa, tidak dapat ditoleransi oleh dunia norma-norma umum. Melalui kecenderungan aturan mereka, norma-norma ini tidak bisa selain gagal mengetahui hal ini atau harus melakukan segala upaya untuk menghilangkan semua ingatan tentangnya. Kemudian juga, jiwa yang telah terbangun pada individualitasnya tidak dapat lagi dipuaskan oleh aturan-aturan umum

dan aturan-aturan kolektif. Bukan kebetulan jika sosok yang dipasangkan dalam kisah Ibn Sina ketiga, *Salaman dan Absal,* sesuai dengan Prometheus dan Epimetheus sebagaimana ditafsirkan oleh alkimia dan Gnostisisme Hermetistik. Elemen Promethean mematuhi jiwa individu, tidak pernah tunduk pada aturan kolektif. Oleh karena itu jiwa *harus* menemukan jalan Kembali. *Jalan* itulah Gnosis, dan di jalan itu ia membutuhkan Pemandu. Pemandu muncul padanya di perbatasan di mana ia telah muncul dari kosmos ini, untuk kembali—atau, lebih tepatnya, timbul—pada dirinya sendiri. Ini adalah Peristiwa awal dari *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* Ibn Sina dan rislaah kecil Suhrawardi, *Sayap-sayap Jibril.*[19] Ada keselarasan antara kebangkitan jiwa pada dirinya sendiri dan visualisasi Pemandunya. Yang terakhir adalah sosok-sosok arketipe dari kisah visioner atau inisiator kami.

Sinkronisme di sini memberikan ekspresi pada struktur yang khas bagi individualitas. Ini bukan soal pengertian "diri" yang memberinya peringkat otonomi soliter, singularitas yang tertutup pada dirinya sendiri.

19 "Itu merupakan malam yang… kegelapan… telah menyebar bahkan ke batas-batas dunia bawah… Aku meraih obor di tanganku… dan berjalan hingga fajar… Aku menutup pintu, pintu yang mengarah [pada] suatu kota… Aku ingin membuka pintu yang mengarah pada suatu kota… Kulihat sepuluh Arif dengan wajah bersinar…" (lih, Corbin dan Paul Kraus, eds. dan terj., *"Le Bruissement de l'aile de Gabriel,"* h. 65-66 dan 57, n. 2). Bandingkan pembukaan *Hayy Ibn Yaqdzhan:* jiwa menarik diri ke "tempat-tempat kesenangan" yang terletak di sekitar kotanya, yang merupakan cara untuk menunjukkan keadaan peralihan antara bangun dan tidur. Pada eksordium ini, lih. h. 283, n. 1.

Pada saat ketika jiwa menemukan dirinya sebagai *yang asing* dan sendiri di dunia yang sebelumnya begitu dekat, suatu sosok *personal* pada horisonnya, suatu sosok yang mengemukakan diri pada jiwa *secara personal* karena itu melambangkan *dengan* jiwa suatu kedalaman jiwa paling intim. Dengan kata lain, jiwa menemukan dirinya sebagai padanan duniawi dari eksistensi lain yang dengannya ia membentuk suatu totalitas yang berstruktur ganda. Dua elemen dari *dualitas* ini dapat disebut ego dan sang Diri, atau kedirian transenden selestial dan diri kebumian, atau dengan nama lain lagi. Dari Kedirian transenden inilah jiwa berasal dari masa lalu metahistoris; sang Diri ini menjadi asing baginya sementara jiwa tertidur di dunia kesadaran normal; namun ia berhenti jadi asing manakala pada gilirannya jiwa merasa dirinya asing di dunia ini. Inilah sebabnya mengapa jiwa benar-benar membutuhkan ekspresi individual dari sang Diri [kedirian] ini, orang yang mampu masuk ke dalam khazanah simbolisme (atau ke alegori) hanya dengan diferensiasi kesakitan individualnya yang ditekan, dan dihapuskan oleh kesadaran biasa.

Sumber energi psikis yang kuat diperlukan jika aktivitas imajinatif (imajinasi yang, seperti yang ditunjukkan oleh *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* dan Suhrawardi kepada kita, dapat berupa malaikat atau iblis) mampu menciptakan, melampaui ekspresi umum dan usang atau simbolisme yang dapat dipertukarkan, bidang kebebasan batin yang cukup untuk manifestasi Citra Diri ini yang telah ada sebelum kondisi duniawi dan diharapkan dapat bertahan. Peristiwa itu akan berlangsung

dalam visi mental, "mimpi yang terjaga"—dalam keadaan, seperti yang senantiasa didefinisikan oleh para visioner kami, "antara bangun dan tidur." Ibn Sina dan Suhrawardi termasuk di antara mereka yang memiliki kekuatan untuk mengonfigurasi simbol mereka sendiri.

Tetapi, dengan ini, kami masih belum melakukan apa-apa selain menyatakan Peristiwa perjumpaan dalam aspek psikologisnya. Dari skema indikator, gagasan integrasi ego dengan Diri-nya menjadi kisah suatu Peristiwa yang, dalam meditasi gnostisisme, adalah nyata sampai pada tingkat tertinggi. Untuk berbicara mengenai "Malaikat di mana kita merupakan suatu bagian," atau pertempuran yang mereka lakukan demi sebagian dari diri mereka sendiri,[20] mengacu pada aspek mendasar dari dramaturgi yang dimiliki oleh semua gnostik, oleh semua orang yang *terasing* di dunia ini. Sang Diri bukanlah metafora atau ideogram. Itu adalah, "secara pribadi," pasangan sorgawi dari pasangan atau syzygy yang terdiri dari malaikat yang jatuh, atau malaikat yang ditunjuk mengatur tubuh, dan malaikat yang mempertahankan kediamannya di sorga. Gagasan syzygy hadir di setiap tahap angelologi Ibn Sina, hal itu sesuai dengan intuisi gnostik mendasar, yang dalam setiap hubungan mengindividualisasikan Roh Kudus menjadi Roh individu, yang merupakan *paredros* selestial manusia, malaikat pelindungnya, pembimbing dan pendampingnya, penolong dan penyelamat.[21]

20 Lih. Clement of Alexandria, *Excerpta ex Theadoto,* ed, dan (Prancis) terj. F. Sagnard, hlm. 100-01 dan 139 (lih. terj. Inggris R, P, Casey, h. 57, 85).

21 Bdk. terutama Hans Sdderberg, *La Religion des Cathares,* h. 131,

Bentuk-bentuk epifanik dan nama-nama Pemandu ini banyak; Pemandu ini selalu dapat dikenal.[22] Ia dapat merupakan malaikat feminin Daēnā dalam Mazdaisme, Daēnā lagi atau Manvahmed dalam Manikheisme; mungkin Wadag Sempurna (*sōma teleion*) dari Liturgi Mithra, yang sesuai dengan Alam (sifat) Sempurna (*al-tibā' al-tāmm*) di antara Isyraqiyyun, "malaikat filsuf"; mungkin *Hayy Ibn Yaqdzhan*, sang *pir*-muda, yang sesuai dengan *spiritus rector* Cathari; itu mungkin Malaikat Agung berwarna merah dari salah satu kisah Suhrawardi, atau tokoh lain yang mengindividualisasikan hubungan jiwa dengan Intelek Aktif. Dalam setiap kasus, sosok ini mewakili pasangan sorgawi dari jiwa; ia memanifestasikan dirinya kepada jiwa hanya pada saat fajar, sang "mentari terbit," dari individuasi jiwa yang sempurna, integrasinya, sebab hanya pada saat itulah hubungannya dengan yang ilahi diindividualisasikan. Sosok ini mungkin hanya muncul setelah kematian (seperti Daēnā, seperti Malaikat Tertinggi Azrael); ekstase dapat mengantisipasinya dalam pelbagai tingkatan, dari penglihatan mental hingga keadaan *raptus*: dalam pengertian ini, ekstase adalah antisipasi kematian, karena kematian adalah ekstase tertinggi. Hubungan jiwa dengan Malaikat ini, sebagaimana saban kali, *singulatim*, menyelesaikan misteri pemenuhannya, tak syak lagi merupakan tipikal kesalehan dan eskatologi Gnostisisme. Ini membedakan-

---

174, 208 dst.

22 Lih. "Cyclical Time," kami, h. 171. Lih. "Cyclical Time," kami, hlm. 162 dst, 168 dst.

* Penglihatan/visi di sini adalah penglihatan batin—penerj.

nya dari monoteisme pramitis atau nonmitis mana pun yang menempatkan jiwa sebagai yang masing-masing berjarak sama dari Kesatuan ilahiah, dan menetapkan hubungan, yang dianalisis sedikit hingga kini, antara angelologi dan mistisisme. Visi yang berkaitan telah diberikan pada awal kisah kami. Pada gilirannya tuntutan yang sama akan mempersonalisasikan hubungan Akal Aktif dengan jiwa-jiwa yang memancar darinya, dalam pluralitas Sifat-sifat Sempurna, sebagaimana Abū'l Barakāt secara tegas mengajukan masalah (di bawah, bagian/bab 8). Sifat Sempurna juga dalam Suhrawardi; *Hayy Ibn Yaqdzhan* atau "utusan sang Raja" dalam Ibn Sina.

Kami akan mengutip dua contoh dari visi-visi [penglihatan-penglihatan]* ini secara lebih rinci, karena *exordia* kisah Suhrawardi, serta *exsordium Hayy Ibn Yaqdzhan*, akan menunjukkan pola dasar yang sama. Sebagaimana dalam Ibn Sina dan Suhrawardi, "penutur" menerima visinya baik dalam tidur atau dalam keadaan antara bangun dan tidur, demikian pula *Noūs* (*'aql, kharad*) muncul di hadapan Hermes saat "indra ketubuhannya tertahan" selama tidur nyenyak. Tampak baginya bahwa makhluk yang sangat besar muncul di hadapannya, memanggil namanya, serta bertanya: " 'Apa yang ingin kau dengar dan lihat, pelajari dan ketahui dengan melalui pikiran?' 'Kamu siapa?' Aku bertanya. 'Aku,' katanya, 'adalah Poimandres, sang Akal [*Noūs*] yang berdaulat… Aku tahu apa yang kau inginkan, sebab sesungguhnya aku bersamamu di mana pun.' … Dengannya semua hal berubah dalam aspek sebelum aku,

dan terbuka dalam sekejap. Kulihat pemandangan tak bertepi; semua berubah jadi cahaya, cahaya yang lembut dan menyenangkan; dan aku terperangah saat melihatnya." Kemudian dalam suatu visi: "Dia menatap lama ke arahku, saling tatap, sehingga aku gemetar melihat aspeknya. Dan saat aku mengangkat kepalaku lagi, aku melihat dalam pikiranku [*Noūs*] yang mana cahaya itu terdiri dari Kekuatan yang begitu banyak, dan senantiasa… sebuah semesta tanpa ujung… dan manakala aku tercengang, ia berkata lagi, dan berkata padaku, 'Kau telah melihat dalam pikiranmu [*Noūs*] bentuk-bentuk arketipe, yang mendahului permulaan segala sesuatu, dan tak terbatas.' Demikianlah Poimandres berkata padaku."[23] Ekstase Hermes inilah yang jejaknya terdapat dalam Suhrawardi, saat Bentuk Cahaya menjawab Hermes: "Akulah Sifat Sempurnamu."[24]

Dalam buku kecil yang menawan berjudul *The Shepherd of Hermas,* yang begitu kaya akan visi simbolis dan yang sebelumnya merupakan bagian dari kanon Alkitab, pencerahan dari malaikat personal terjadi dalam situasi yang sama. Hermas ada di rumah, duduk di tempat tidurnya, dalam keadaan meditasi yang mendalam. Tiba-tiba seseorang dengan penampilan aneh masuk,

23 Bdk. *Poimandres,* §§ 2-4 dan h. 7-8; A, D. Nock, ed., dan A. J. Festugiere, (Prancis) terj., *Corpus hermetkum,* I, h. 7 dan 9; Walter Scott, ed. dan terj., *Hermetica,* I, h. 115-17.

24 Lih. edisi kami dari "Metaphysics" dari para *Mutarahat,* dalam *Opera metaphysica et mystica,* I, h. 464. Dalam "Sifat Sempurna" komentator akan mengenali kedua Malaikat yang adalah penguasa spesies manusia (Gabriel, Roh Kudus, Intelek Aktif) dan Malaikat pribadi sang filsuf, individuasi spesies Malaikat; lihat lebih jauh di bawah, Bab. II, § 8.

duduk di sampingnya, dan berkata: "Aku telah diutus oleh malaikat yang paling agung untuk tinggal bersamamu selama sisa hidupmu." Hermas berpikir bahwa penampakan itu datang untuk menggodanya; "'Tapi kamu siapa? Sebab… Aku tahu kepada siapa aku diserahkan.' Ia berkata padaku, 'apakah kau tidak mengenaliku?' 'Tidak,' kataku. 'Aku,' katanya, 'adalah gembala yang padamulah aku diserahkan.'"[25] Dalam dialog ini kita dengan jelas melihat sosok Gnostik yang familiar dari Malaikat Penolong dan Pemandu, yang merupakan pola dasar sorgawi dari manusia yang dipercayakan padanya, dan yang juga merupakan malaikat penafsir *Angelus interpres,* sebagaimana dalam kitab Henokh (Enoch), IV Esdras, sang *Ascension of Isaiah*, dll.,[26] dan yang muncul seperti itu dalam kisah Suhrawardi dan *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*. Malaikat Hermas diutus oleh Malaikat yang agung, Malaikat Tersuci, di mana konteksnya menunjukkan bahwa kita harus mengenal Malaikat Tertinggi Michael [Mikail]. Memang, di sini juga terdapat hubungan identitas yang agak berfluktuasi antara Malaikat Tertinggi Michael, Roh Kudus, dan Kristus. Ia memiliki homolognya [strukturnya yang sama], di antara para Neoplatonis kita dan Isyraqiyyun, dalam hubungan yang membuat Malaikat Jibril, Roh Kudus, dan Akal Aktif (*'aql fa'āl*) dapat dilihat di bawah sosok yang sama. Sekarang, Malaikat Jibrillah yang jadi Pemandu dalam *Mi'raj* (lih. di bawah, §§ 14); namun pendakian samawi Nabi

25 *The Shepherd*, Visi v, terj. Kirsopp Lake, dalam *The Apostolic Fathers*, II, h. 69. Bdk. Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, h. 491.
26 Dibelius, h. 494 dst.

[Mikraj nabi Muhammad] hanya merupakan prototipe pendakian mental yang mengundang setiap mistikus. Hubungan setiap peziarah [pejalan] mistik dengan Malaikat Wahyu kemudian menjadi sangat individual sehingga penyatuannya dengan Akal Aktif yang bernama lain Malaikat Jibril membuatnya, dalam setiap contoh, segel kenabian.[27] Peristiwa penglihatan [visi] dengan demikian terjadi dalam sinkronisme dengan tingkat individuasi yang menyatakan dirinya di bawah aspek ganda: kebangkitan kesadaran terhadap kondisi jiwa sebagai orang asing, dan, dalam kemunculan ini pada dirinya sendiri, pertemuan dengan ia yang menunjukkan jalan, Pemandunya, *Noūs*-nya.

Kini bagaimana rencana perjalananya? Melalui dunia apa dan antar dunia apa yang harus ditunjukkan oleh Pemandu agar si Orang Asing dapat kembali ke negeri asalnya? Bagaimanapun juga para pejalan harus

---

27 Bdk. surat Sa'inaddin Ispahani yang dikutip dalam "Prolegomenes II" kami untuk *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi,* h. 53-54; bandingkan juga di bawah ini, Bab. IV, § 14. Peningkatan setiap mistikus pada kualitas dan keadaan kenabian atau *Nabi* adalah karakteristik spiritualitas Ishraqiyun, teosofi Cahaya, murid Suhrawardi. Identifikasi Malaikat Pengetahuan dengan Malaikat Wahyu memungkinkan untuk menyamakan panggilan filsuf mistik dengan panggilan kenabian; Sinawiyanisme dan Suhrawardian kemudian menjadi teosofi Roh Kudus dan mengambil nada "filsafat kenabian". Tetapi jika benar-benar dapat dikatakan bahwa *setiap* Spiritual, dengan masuk ke dalam kesatuan dengan Kecerdasan malaikat, pada gilirannya menjadi segel para nabi dan kenabian, ini karena peristiwa itu terjadi dalam waktu yang bukan waktu fisik fakta sejarah [realitas] eksternal yang tidak dapat diubah; lihat "L'Interiorisation du sens en hermeneutique soufie iranienne" kami.

melewati semesta (kosmos), harus mencapai pleroma agung, *Nā-Kojā-Abād*, seperti yang disebut Suhrawardi sebagai "Tak di mana pun", suatu ruang spiritual murni melampaui Lingkup Kesembilan. Tahapan perjalanan dapat dikenali dan ditandai terlebih dahulu dari satu Gnosis ke Gnosis lainnya, dari rangkaian misteri Mithra yang menarik hingga *Mi'rāj-Namāh*. Perubahan dan bahaya, bagaimanapun, sama sekali berbeda; mereka berbeda dengan perbedaan dalam konsep kosmologis; ini pada gilirannya berbeda sesuai dengan cara di mana dramaturgi kosmik dirasakan dan dipahami. Perjalanan ke Timur yang diseru *Hayy Ibn Yaqdzhan*, dan yang akan dicapai Burung dalam *Resital Kisah Burung*, naik dari satu bidang ke bidang lainnya, tanpa harus menghadapi *archontes* (raja) yang kurang lebih berwatak baik yang keluar dari demiurgi Ialdabaoth, putra Sophia setelah kepergiannya dari pleroma.

Untuk bagiannya, Gnosis Ismailiyah, misalnya, akan memahami arti pendakian samawi ini sesuai dengan mitos kosmogoniknya sendiri. Yang terakhir memodifikasi pesimisme radikal dari Gnosis awal. Yang pasti, sejarah mitosnya berasal dari "drama di sorga" yang pahlawannya adalah Malaikat Ketiga yang diproduksi oleh angka dua/pasangan primordial. Tapi Malaikat Tertinggi ini telah memusnahkan Iblisnya sendiri dari dirinya sendiri, seperti Malaikat Tertinggi Mikail yang mendapatkan kemenangannya sendiri atas dirinya sendiri. Dia tidak turun, diasingkan "ke dunia ini" dari pleroma. Dia adalah demiurge dari dunia ini, tetapi

itu supaya kerabatnya dapat bertarung, dapat menyerap keturunan kegelapan—yaitu, keturunan Iblis. Keabadian, "dihambat" oleh kesalahannya, sudah dalam perjalanan menuju penebusan melalui perkembangan Aeon, siklus waktu. Dari sorga mistik ke sorga mistik, masing-masing direpresentasikan oleh salah satu derajat solidaritas esoteris, yang mahir menyelesaikan pendakiannya, yang merupakan siklus "kebangkitan"-nya.[28]

Sinawiyanisme tidak menggambarkan dramaturgi kosmik. Namun demikian, dalam menggantikan satu sama lain, kelahiran abadi Malaikat Agung pleroma juga menentukan asal-usul kosmos material; mereka menyiratkan penggelapan dari sorga ke sorga, zona bayangan yang semakin dalam di wajah yang dapat kita duga bahwa situasi manusia di alam semesta ini tidak akan diselesaikan dengan deskripsi filososfis semata. Justru karena situasi yang digambarkan seperti itu menuntut hasil nyata, maka dalam karya Ibn Sina dan Suhrawardi, pecahnya bidang yang ditunjukkan dalam kisah visioner terjadi.

Angelologi Ibn Sina akan mengajari kita bagaimana dari Kesatuan ilahiah primordial di sana secara abadi menghasilkan Akal Pertama atau Malaikat-Kerub [*mala'ikah al-muqarrabin*] Pertama yang keberadaannya sudah mengandung dualitas, karena keberadaannya sendiri berbeda dari Wujud Wajib*. Malaikat Agung memahami Prinsipnya; dia memahami keniscayaan keberadaannya dengan mempertimbangkannya dari

28 Lih. "Cyclical Time," kami, h. 162 dst, 168 dst.

* wujud niscaya (*wajib al-wujud*)—penerj.

sudut pandang Prinsipnya; ia memahami kontingensi keberadaannya dengan mempertimbangkannya dalam dirinya sendiri. Dari tiga intelek-diri ini muncul Malaikat Agung kedua, Jiwa Malaikat pertama dan wadag Langit Pertama (lih. juga di bawah, §§ 6 dan 7). Bahkan dari awal pleroma abadi, sebuah Bayangan muncul, yang disebarkan dari langit ke langit, hingga ke Malaikat Tertinggi Kesepuluh (Akal Kesepuluh), Bayangan itu sendiri menajdi Intelek Aktif dan demiurge dunia sublunar [kebumian] kita, zona nokturnal Materi atau terestrial "Barat." Maka, sejak awal mula, di dalam hati makhluk muncul kemungkinan, suatu kemungkinan-tidak-menjadi—yakni, bagian dari noneksistensi yang dipahami Malaikat Agung saat dia memikirkan keberadaannya sendiri dalam dirinya sendiri, yang tidak memiliki "mengapa" kecuali keniscayaan yang menyebabkannya dari Wujud Wajib. Tetapi kemudian yang terakhir inilah yang dengan sendirinya memunculkan makhluk ini yang keberadaannya, dengan memiliki kemungkinan noneksistensi, telah melewati ambang noneksistensi. Mengapa realitas niscaya dari Wujud Pertama menciptakan batasnya sendiri? Mari kita di sini mengingat modifikasi Zervānisme Iran kuno, perubahan dramaturginya, seperti yang dikutip Syahrastani: di sini Zervan muncul sebagai Malaikat pleroma dari mana Cahaya dan Kegelapan berasal, meskipun benar bahwa dia segera menaklukkan Kegelapan.[29] Kita dapat membandingkan, dalam Suhrawardi, penglihatan [visi] Malaikat Jibril dengan satu sayap terang dan sayap kegelapan.

29 Tentang perubahan dramaturgi ini, lihat. Ibid., h. 135 dst.

Kita kemudian dapat menempatkan angelologi dan kosmologi Ibn Sina sebagai representasi, dalam skema ideal bentuk spekulatif, perkembangan ekstrem dari *attenuations* [pelemahan] dramaturgi Zervānistik, karena pada titik ekstrem ini ia mampu menipu monoteisme Islam.

Mestinya ini tidak membuat kita lupa bahwa kita, bagaimanapun juga, sangat jauh dari cakrawala suram Zervānisme primitif. Pengurangan [pelemahan] itu yang akan disajikan dalam Syahrastani sudah termasuk kesudahan yang bahkan sekarang terjadi dalam drama di pleroma, kemenangan atas kekuatan Kegelapan yang tampaknya menggambarkan fase kosmogoni Ismailiyah. Kemudian lagi, benar bahwa "iklim" sorgawi, bidang cakrawala, berasal dari bagian noneksistensi virtual yang terkandung dalam keberadaan masing-masing pleroma Malaikat Agung. Inilah sebabnya, dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*, bahkan Materi bola merupakan bagian kosmos Barat, sebagaimana Materi terestrial adalah Barat terjauh, pantai terjauh Pengasingan. Namun, Materi selestial sama sekali berbeda kondisinya dari Materi terestrial, dibandingkan dengan yang masih merupakan "materi imaterial." Ini karena, melanjutkan langsung dari semesta agung itu sebagai Materi, sama sekali bukan Elemen Iblis. Setiap langit [sorga] adalah pikiran Malaikat Agung, bukan Malaikat Agung yang jatuh dari posisinya, melainkan Malaikat Agung yang "disedihkan" oleh limitasi keberadaannya. Jiwa yang menjadi asal usulnya adalah Jiwa yang bergerak dari langitnya, yang, sebagaimana hal itu, telah dikeluarkan dari pikirannya, dan jiwa itu menarik sorga [langit]-nya, dengan gera-

kan nostalgia yang dengannya jiwa itu sendiri ditarik ke arah Malaikat Tertinggi dari mana jiwa itu berasal. Oleh karena itu gerakan samawi di sini bukanlah ekspresi langsung dari keilahian tertinggi atau ekspresi dari Keniscayaan yang mengerikan dan anti-ilahi, tetapi simfoni keinginan dan nostalgia yang sangat besar untuk kesempurnaan tanpa batas.

Para peziarah mistik duniawi dari *Resital Burung-burung* dan *Recital of Occidental Exile* (*Risalah al-Gurbah al-Gharbiyah*) karya Suhrawardi, pada gilirannya, akan berserah pada nostalgia yang sama dengan jiwa-jiwa yang bergerak di alam selestial. Pengasingan mereka, kemalangan kondisi duniawi mereka, tidak berasal dari "dosa" manusia yang bersalah yang merasa dirinya bersalah dan bertanggung jawab di hadapan hakim, melainkan dalam "drama," kejatuhan makhluk, jauh sebelum kemunculan manusia duniawi. Dia ikut dalam drama ini karena dia berasal dari ras selestial yang sama dengan tokoh drama yang sesungguhnya.

Memang, salah satu karakteristik paling mencolok yang terlihat dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* dan syarah Persianya adalah kekerabatan dan struktur homologinya yang menyatukan dan saling menunjukkan Malaikat Agung atau Akal dan makhluk-makhluk yang berasal dari mereka. Masing-masing Malaikat Agung atau *Kerubin* ini membentuk syzygy, pasangan dengan Jiwa Malaikat yang berasal darinya, dan struktur ini tidak dapat gagal untuk menunjukkan syzygy dari Aeon maskulin dan feminin dalam Gnostisisme Valentinian. Jiwa manusia, atau lebih tepatnya kekuatan intelektual

ganda mereka, adalah "malaikat terestrial" yang telah dikeluarkan dari Malaikat Kesepuluh; kekuatan ganda ini memberikan mereka struktur yang mirip dengan pasangan malaikat yang mengatur setiap langit, dengan perbedaan bahwa, melalui penggunaan kekuatan ganda ini, tergantung pada mereka apakah mereka menjadi malaikat *atau* iblis *in actu.* Seperti *Animae coelestes,* sang *animae humanae* adalah Orang Asing, eksil yang datang dari tempat lain. Akan diulang lagi dan lagi bahwa hubungan mereka dengan Malaikat Tertinggi Kesepuluh [Akal Kesepuluh] (atau dengan sosok yang mengindividuasikannya) adalah sama dengan hubungan setiap Jiwa selestial dengan Malaikat Tertinggi dari mana ia berasal. Di sini *vita coelitus comparanda* memiliki makna: *ad imitationem Animae coelestis* bahwa *anima humana* cenderung melarikan diri dari pengasingannya dengan gerakan yang membawanya, seperti para pahlawan dalam kisah Suhrawardi, menuju Malaikat yang memberinya asal-usul. Inilah sebabnya mengapa kita dapat mengatakan bahwa fungsi kosmologis Malaikat, yang ditekankan dalam risalah teoretis, muncul dengan sendirinya, dalam pengalaman yang diceritakan pada resital, sebagai soteriologi. Ini bukan dalam bagian risalah dogmatis besar, melainkan dalam akhir *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*, bahwa Malaikat dapat berkata kepada sang ahli: "Jikau engkau mau, ikuti aku."

Soteriologi ini, perjumpaan dengan Diri transenden, yang sekaligus dan tidak dengan "diriku", adalah, telah kami katakan, seolah-olah selaras dengan kebangkitan jiwa pada kesadarannya sebagai Orang Asing.

Karya-karya filsafat, roman spiritual dalam prosa, atau puisi mistik di sini memberikan banyak dokumen bagi fenomenologi kesadaran-si-*orang asing*. Dalam risalah filosofis tokoh Ismailiyah yang dikaitkan dengannya, Nasiruddin Thusi memulai fenomenologi ini dengan tokoh-tokoh yang mencolok.[30] Apa *artinya* "datang ke dunia ini" (dilemparkan ke kedalaman ruang bawah tanah kosmik)? Itu sendiri tidak memiliki makna perubahan dalam posisi jasmaniah: untuk mengkualifikasikan situasi di ruang kosmik hanya mungkin setelah *orientasi* di ruang itu. "Datang ke dunia ini" adalah berpindah dari dunia Realitas dalam arti sebenarnya (*haqîqat*) ke dunia yang tidak diragukan lagi nyata bagi kesadaran biasa, tetapi yang dalam arti sesungguhnya hanyalah figur dan metafora (*majāz*); datang ke dunia ini berarti bahwa realitas dalam arti yang sesungguhnya telah jadi meragukan atau tidak mungkin, mencurigakan dan ambigu. "Meninggalkan dunia ini" demi mencapai dunia sejati, berarti bahwa Kegelapan ini dan keraguan ini disingkirkan dari kesadaran yang beralih dari keadaan bayi (*hāl-e tifūliya*) ke usia dewasa. Untuk mencapai kesadaran sejati dari Realitas Sejati ini adalah *eo ipso* untuk menjadi orang asing di dunia metafoa, yang dengannya kesadaran biasa tetap puas sebagai dunia sejati. Meninggalkan dunia ini bukan berarti "mati" sebagaimana mereka yang telah meninggal yang dikatakan telah "pergi", karena banyak dari mereka yang telah meninggal sebenarnya tidak pernah meninggalkan dunia. Kepergian

30 Ibid., h. 171; lihat. Nasiruddin Tusi, *Rawdatu't Taslim,* lazim disebut *Tasawwurat,* ed. dan terj. Ivanow, h. 63-64 dari teks Persianya.

mereka juga bersifat metaforis, karena bukan demikian, dalam arti yang sesungguhnya, seseorang meninggalkan ruang kosmik bawah tanah [kebumian]. Untuk benar-benar meninggalkannya, seseorang harus menjadi, atau lebih tepatnya menjadi, Orang Asing—yaitu, jiwa yang dilahirkan kembali di Musim Semi Kehidupan, setelah menyelesaikan perjalanan *kembali* dari *Majāz* ke *Haqîqat.* Jalan menuju *haqîqat* inilah, Realitas dalam arti yang sebenarnya, yang menandakan eksodus dari dunia ini, dalam arti yang sebenarnya. Seperti itulah kasus yang dilambangkan dalam pribadi Absal, pahlawan mistik dari resital ketiga (di bawah, § 21).

Gagasan mengenai bagian ini, kemudian, membawa kita ke cara kerja mental yang paling khas dari semua Spiritualis, Neoplatonis, Isyraqiyyun, Sufi, teosofi Ismailiyah kita: *ta'wil* atau *tafsir spiritual.* Prosesnya paling sesuai untuk mengungkapkan kepada kita baik rahasia asal-usul kisah visioner kita (karena juga memprovokasi situasi yang memunculkannya) dan rahasia untuk menguraikannya. Operasi yang tepat terdiri dari "membawa kembali," mengingat, kembali ke asal-usulnya, tidak hanya sekadar teks dari sebuah buku melainkan juga konteks kosmik di mana jiwa dipenjara. Jiwa harus membebaskan konteks ini, dan membebaskan diri darinya, dengan mengubahnya menjadi simbol-simbol. Transmutasi ini akan menjadi Peristiwa kisah kita, yang, pada kenyataannya, sangat memenuhi syarat untuk memungkinkan kita menempatkan kosmos Ibn Sina tidak hanya di masa lalu melainkan juga di masa kini, dengan menunjukkan kepada kita kemungkinan mengin-

tegrasikannya ke dalam kesadaran. Sehingga, menempatkannya "di masa kini" berarti melakukan *ta'wil* kita sendiri, dan itu, ringkasnya, merupakan tugas yang diusulkan dalam paragraf sebelumnya.

3. Takwil *sebagai Tafsir Jiwa*

Kami hendak mencurahkan penyelidikan ekstensif untuk operasi mental yang merupakan *takwil*, namun batas-batasnya tampak tumbuh lebih meluas, karena itu dipraktikkan dalam Islam dan oleh setiap pekerjaan Spiritual; akhirnya ia muncul sebagai sumber utama dari setiap spiritualitas, dalam ukuran yang dengannya ia melengkapi sarana untuk melampaui semua konformisme, semua pengabdian pada risalah, semua pendapat siap-pakai yang diterima. Tidak diragukan lagi, dalam teosofi Isma'ili hal itu muncul sejak awal sebagai prosedur fundamental, dengan fleksibilitas dan kesuburan yang patut dicontoh. Di sinilah juga para pemikir dituntun untuk merenungkan operasi itu sendiri dan implikasinya, dan di sini kita bisa paling cepat diinformasikan ihwal prosedur yang melibatkan seluruh jiwa karena itu merupakan sumber energi paling rahasia jiwa.

Takwil biasanya membentuk dengan *tanzîl* sepasang istilah dan pengertian yang sekaligus saling melengkapi dan mengontraskan.[31] *Tanzil* benar menunjuk agama positif, risalah Wahyu didiktekan kepada Nabi oleh Malaikat. Hal ini untuk *menyebabkan turunnya* Wahyu

31 Bdk. *Étude préliminaire* kami, bab. 5: *ta'wil* atau tafsir simbolik, h. 65. dst; simbolisme dunia, h. 74 dst.

ini dari semesta (realitas) yang lebih tinggi. *Takwil* secara etimologis dan kebalikannya adalah, *menyebabkan kembali,* (untuk) menuntun kembali, mengembalikan ke asal-usulnya dan ke tempat asalnya, akibatnya kembali kepada makna sejati dan asli dari sebuah teks. Ia "*membawa* sesuatu *pada* asal-usulnya… Dengan demikian dia yang mempraktikkan *takwil* adalah dia yang pembicaraannya *beralih* dari bentuk [*zahir*] yang eksternal (ekosteris) menuju realitas batin [*haqiqat*]."[32] Ini tidak boleh dilupakan ketika, dalam penggunaan saat ini, *takwil* diucapkan, dan benar, menjadi sebuah tafsir spiritual yang bersifat batin, simbolis, esoterik, dll. Di bawah gagasan tafsir muncul seorang Pembimbing (*exegete*), dan di bawah gagasan *exegesis* yang kita lihat sekilas dari suatu *eksodus*, "keberangkatan dari Mesir," yang merupakan eksodus dari metafora dan perbudakan risalah, dari *pengasingan* dan *Barat* dari penampilan eksoteris ke *Timur* dari yang asli dan Ide tersembunyi.

Sekarang, *apa* yang dipandu ulang *tafsir* atau *takwil* ini, dan menggiring *pada apakah* ia? Pertanyaannya menyiratkan [hal] lain: menggiring *siapakah* dan memandu ulang *siapa?* Inilah tepatnya dua aspek mendasar yang dihadirkan oleh proses resital visioner kita untuk diselidiki: aspek pertama menyangkut *takwil* suatu risalah, aspek kedua menyangkut *takwil* sebagai *takwil* jiwa. Sinkronisme dan kodependensinya di sini

32 Bdk. *Kalami Pir,* ed. dan terj. Ivanow, h. 57 dari teks Persia: "Ta'wil az awwal ast, wa 'awwal' chizi ba'asl-e khod rasanidan… pas sahib-e ta'wil ankas bashad ke sokhan-ra az zahir-e khod bagardanad w-baliaqiqat-e an barasanad."

secara akurat mendefinisikan "lingkaran hermeneutik" di mana visi bunga simbolis, dan melalui mana setiap penafsiran yang benar dari simbol-simbolnya harus lulus. Pasangan istilah lain membentuk katak-kata kunci dari kosa kata. *Majaz* adalah figur, metafora, sementara *haqiqat* adalah kebenaran yang riil, realitas yang sejati, esensi, Ide. *Majaz* berisi gagasan untuk *melampaui*, melampaui dalam perjalanan menuju…, sumber metafor. Tetapi marilah kita perhatikan dengan saksama bahwa makna spiritual yang dilepaskan dari risalah itu tidak boleh dianggap sebagai makna metaforis; adalah *risalah* itu sendiri yang merupakan *metafor*, itu adalah *pernyataan* yang merupakan pelanggaran dari Ide yang tak terlukiskan. Di sini, kemudian, kita memiliki kebalikan dari patensi kesadaran biasa, yang akan menjadi daya tarik untuk realitas sejati, bagi makhluk spiritual, yang merupakan gerak maju (*transgression*) risalah. *Ta'wil* menyebabkan risalah untuk *regresi* ke makna asli dan sejatinya (*haqiqat*), "dengan mana" disimbolkan sosok-sosok risalah eksoterik. Kami telah menyinggung sebelumnya (di atas h. 27-28) bagaimana hubungan *majaz-haqiqat* ini, menggerakkan gerak maju dan regresi, menentukan datangnya ke dunia ini dan eksodus yang membebaskan dari dunia ini.

Begitu pula dengan pasangan istilah *zahir* dan *batin*. *Zahir* adalah eksoteris, yang tampak, suatu patensi risalah, Hukum, teks Quran. *Zahir* memiliki hubungan yang sama dengan *Batin* (yang tersembunyi, batin, yang esoteris) sebagaimana halnya *Majaz* atas *Haqiqat; ta'wil* mesti "mengarahkannya kembali" ke Realitas yang

tersembunyi, pada kebenaran esoterik, yang dengannya itu disimbolkan. "Agama positif [*syari'at*] adalah aspek eksoteris [zahir] dari Gagasan [*haqiqat*]; Gagasan (Ide) adalah aspek esoteris [*batin*] dari agama positif. Eksoteris adalah indikasi dari esoteris. Agama positif adalah simbol [*mitsal*], Ide merupakan yang disimbolkan [*mamtsul*]."[33] Singkatnya, dalam tiga pasang istilah yang disebutkan, *Majaz* berarti *Haqiqat*, *Zahir* untuk *Batin, Tanzil* untuk *Ta'wil* dalam hubungan simbol dengan yang disimbolkan. Dan justru korespondensi ketat inilah yang akan menyelamatkan kita dari kesalahan paling serius, yaitu mengacaukan simbol dengan alegori, baik di sini atau di tempat lain.

Simbol bukanlah *tanda* yang dibangun secara artifisial; ia mekar dalam jiwa secara spontan untuk mengumumkan sesuatu yang tidak dapat diungkapkan dengan cara lain; ia merupakan ekspresi *unik* dari hal yang disimbolkan sebagai realitas yang dengan demikian menjadi transparan bagi jiwa, tetapi yang dengan sendirinya melampaui semua ekspresi. Alegori adalah gambaran yang kurang lebih artifisial dari generasi atau abstraksi yang secara sempurna dapat dikenali atau diekspresikan dengan cara lain. Menembus makna sebuah simbol sama sekali tidak sama dengan membuatnya berlebihan atau menghilangkannya, karena ia senantiasa menajdi satu-satunya *ekspresi* dari hal yang ditandai, yang disim-

33 Ibid , h. 55-56: "Syari'at zahir-e haqiqat ast w-haqiqat batin-e syari'at, w-zahir 'onwan-e batin ast, w-shari'at mithal ast w-hiqiqat mamthul."

bolkannya.[34] Orang tidak akan pernah dapat mengklaim telah melampauinya sekali dan selamanya, kecuali justru dengan menurunkannya menjadi alegori, menempatkan padanan yang rasional, umum, dan abstrak sebagai gantinya. Penafsir harus berhati-hati agar ia tidak menutup jalan simbol itu, yang mengarah ke luar dari dunia ini. *Mitsal*, kemudian, adalah simbol dan bukan alegori. Skema yang terbentuk pada akar yang sama harus didefinisikan dalam pengertian yang sama. *Tamtsil* bukanlah "alegorisasi", melainkan tipifikasi, contoh istimewa dari arketipe.[35] *Tamatsul* adalah keadaan indrawi (yang dapat dipahami) atau yang dapat diandaikan yang memiliki pentahbisan arketipe ini, dan pentahbisan ini, membuatnya dilambangkan dengan arketipe, meninggikannya hingga makna maksimumnya. Peninggian [baca: pengagungan] dalam kasus-kasus tertentu dapat menyebabkannya dipahami sebagai hipostatis.

Koneksi yang ketat antara simbol dan yang disimbolkan dengan sempurna membedakan simbol dari alegori, karena tidak mungkin untuk memecahkan hubungan ini, memperpanjang dan mengedarkannya menjadi sebuah jaringan signifikansi tak terbatas, dengan substitusi belaka di mana, pada tingkat keberadaan

34 Ini adalah pertanyaan yang sekarang sangat diperhatikan hermeneutika secara umum; lihat Jean Damelau, *Origene,* h. 145 dst. (ihwal kebingungan yang dilakukan, sehubungan dengan Origen, antara tipologi dan alegori); G. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism,* Edisi 3, h. 25-28; "Rituel sabeen et exegese ismaelienne du rituel," kami, h. 230 dst.

35 Oleh karena itu, judul Persia dipilih untuk karya ini dalam edisi yang disediakan untuk Collection du Millenaire, *tamthil-e 'erfani.*

yang sama dan pada bidang spiritual *yang sama,* apa yang telah diungkapkan hanya digantikan oleh sesuatu yang senantiasa dapat diungkapkan sebaliknya. Transmutasi dari yang indrawi dan yang dapat diandaikan menjadi simbol, kembalinya simbol ke keadaan yang membuatnya berkembang—dua gerakan ini membuka dan menutup lingkaran hermeneutik. Inilah sebabnya, jika tafsir simbol membuka perspektif tinggi dan mendalam yang mungkin tak terbatas, tidak ada *regressio ad infinitum* pada bidang keberadaan yang sama, sebagaiamana yang mungkin ditentang oleh pemahaman rasional.[36] Keberatan itu akan menunjukkan kegagalan besar untuk mengenali apa yang membedakan kekhususan simbol dari keumuman alegori, mekarnya visi simbolis dari kristalisasi pemikiran dalam dogma. Ini bukan masalah mengganti simbol dengan penjelasan rasional, atau merumuskan pernyataan dogmatis untuk memuat patensi rasional yang diperoleh dengan reduksi. Ini adalah masalah mencapai pengalaman Jiwa yang telah dicapai oleh jiwa, merasakan tujuan—bukan menyimpulkan sumber secara kausal—dari Peristiwa yang disebut *wiladat-e ruhani*, kalahiran spiritual.

Dengan kata lain, *kebenaran* dari *ta'wil* terletak pada keberlangsungan (simultan) *realitas* dari operasi mental di mana terdapat Peristiwa psikis yang memunculkan hal itu. *Ta'wil* dari teks mengandaikan *ta'wil*

36 Keberatan dirumuskan oleh komentator Persia pada *Hayy Ibn Yaqdzhan*; lihat terjemahan kami, h. 314-15, dan h. 314-17, serta. 13-16; bandingkan *Etude preliminaire kami,* h. 70 dst. (pada *ta'wil* sebagai tafsir simbolik).

jiwa: jiwa tidak dapat memulihkan, mengembalikan teks pada kebenarannya, kecuali ia juga kembali pada kebenaran-*nya* (*haqiqat*), yang mengimplikasikan baginya melampaui penekanan patensi itu, muncul dari realitas penampakan dan metafor, dari pengasingan dan "Barat." Secara timbal balik, jiwa berangkat, menyelesaikan *ta'wil* wujud sejatinya, dengan mendasarkan dirinya pada teks—teks kitab atau teks kosmis—yang upayanya akan dibawa ke transmutasi, dinaikkan ke derajat yang riil, batin dan psikis, Peristiwa. Ini adalah apa yang kami maksudkan di atas saat kami menunjukkan bahwa pertanyaan ganda dari menemukan *apa* dan *apa yang ta'wil* kembali mengarahkan pertanyaan tersirat lebih lanjut: *siapa* dan *pada siapa.* Karena hal itu menyiratkan aspek rangkap dua dari pertanyaan rangkap dua resital visioner kita ini adalah *situasi* dari kosmosnya, dan yang terakhir menjadi *situasi* bagi kita. (1) Teks resital itu sendiri merupakan *ta'wil* dari Peristiwa psikis; itu adalah cara di mana Peristiwa itu dipahami oleh jiwa yang mengalaminya, cara di mana jiwa memahami konteks Peristiwa indrawi atau dapat diandaikan dengan mengubahnya menjadi simbol; itu menunjukkan *siapa* yang dituntun kembali ke asal-usulnya, dan dengan demikian *pada siapa* dia dituntun kembali. (2) memahami teks ini pada gilirannya berarti melakukan *ta'wil* yang mengarahkan ekspresinya kembali ke maknanya; adalah memuliakan simbol-simbolnya dengan menaikkan ke puncak Peristiwa yang menyebabkannya mekar, dan bukan dengan membuatnya jatuh kembali, ke tingkat data rasional yang mendahuluinya (ini, karena kita akan lebih dari

sekali memiliki kesempatan untuk menunjukkan, cacat utama dari komentar yang bermaksud baik tertentu penulis telah meninggalkan kita pada resital ini).

Peristiwan Ibn Sina atau Suhrawardi adalah *eksodus* dari dunia ini, perjumpaan dengan Malaikat dan dengan dunia Malaikat. Sebab Peristiwa diekspresikan dalam kebenarannya (*haqiqat*)—yaitu, untuk pengekspresiannya demi memulihkan kesadaran diri sebagai *orang asing* di dunia tempat jiwa telah dilemparkan, dan pada saat yang sama sebagai kebangkitan atas pertalian samawi dan asal-usul—Peristiwa ini tidak dapat dilihat dan dikonfigurasi dalam *simbol* ekepresi individual lebih baik (sehingga ia adalah Absal, misalnya Ibn Sina akan berkata, adalah tingkat ketinggian dalam mistik gnosis *anda*). Karena Peristiwa membawa kita ke batas tertinggi dunia; pada batas ini, kosmos menyerah di hadapan jiwa, ia tidak dapat lagi melarikan diri diinternalisasi ke dalam jiwa, *diintegrasikan* dengannya. Ini adalah fase di mana energi psikis melakukan transmutasi teks—di sini "teks kosmik"—menjadi konstelasi simbol (kadang-kadang bisa juga mentransmutasi konteks manusia—misalnya, solidaritas Ismailiyah esoteris, terstruktur sesuai dengan arketipe simbolisme dunia). Apa yang tiba-tiba divisualisasikan oleh jiwa adalah Citra pola dasarnya *sendiri*, Citra yang jejaknya secara bersamaan ada di dalamnya, memproyeksikan, dan mengenali yang di luar dirinya. Oleh karena itu, kita tidak boleh bosan mengulangi bahwa simbolisme tidak setara dengan alegori.

Kami akui, ini merupakan situasi yang masih jauh dari kesadaran kami saat kami menerbitkan risalah mistik Suhrawardi, *Sayap-sayap Jibril.*[37] Dapat kami katakan bahwa mitos Platonis, misalnya, dimulai ketika upaya filsafat rasional mencapai batasnya. Di sisi lain, kita dapat mencatat bahwa resital kita (entah *Hayy Ibn Yaqdzhan* atau *Sayap-sayap Jibril*) tidak memberi kita datum kosmologis yang tidak akan mudah ditemukan dan dibaca dalam karya filsafat apa pun—kecuali, misalnya, untuk kerahasiaan yang melingkupi *ta'wil* Quran Ismailiyah. Tetapi kesimpulan yang dapat ditarik dari sini adalah bahwa simbol-simbol resital kita sama sekali tidak memiliki fungsi yang sama dengan mitos Platonis. Mengurangi hal yang sama menjadi sama adalah, secara umum, usaha yang dilakukan oleh komentar-komentar yang sangat rasional pada resital-resital ini, tetapi mengabaikan transmutasi yang konsekuensinya adalah, alih-alih mencari rahasia *di dalam* atau *di bawah* teks, kita harus menganggap teks itu sendiri sebagai *yang* rahasia.

Makna kita adalah ini: skema kosmologis pasti tetap terjadi (itu adalah yang dapat dikenali dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan, Risalah Burung, Risalah Pengasingan Barat,* dll), tapi apa yang dimodifikasi dan berubah adalah *situasi* manusianya dalam kosmos ini. Proses astronomis atau psikis selanjutnya dirasakan hanya di bawah bentuk simbolisnya. Bukan lagi oleh indra, melainkan oleh Gambar jiwa, bahwa mereka dipahami; oleh Gambar ini, proses yang terlihat oleh indra diubah menjadi energi psikis. Karenanya kosmos bukan lagi

37 Bdk. Edisi kami, h. 10 dst.

objek eksternal, deskripsi, model yang jauh, deskripsi, inventarisasi teoretis, penjelasan deduktif; itu dialami dan diperlihatkan sebagai rangkaian etape dari eksodus yang kurang lebih berbahaya yang akan dimasuki atau yang telah dicoba. Semata deskrispi tidak lagi memuaskan *seseorang* menunjukkan pada anda bagaimana cara melarikan diri darinya, karena anda adalah orang asing di dalamnya. Ini adalah visi individu, yang dapat diekspresikan dan dikomunikasikan hanya melalui simbolisme individu, simbol individualitas anda sendiri (di mana setempel yang sangat pribadi dari setiap resital-resital kita). Ini adalah satu hal untuk menggambarkan ritme ternary [tiga posisi] dari prosesi Malaikat Agung-Intelijen; adalah hal lain untuk memahami dalam diri anda panggilan yang ditujukan kepada anda oleh Malaikat Tertinggi dari siapa anda memancar ("Jika kau mau, ikuti aku," Hayy Ibn Yaqdzhan akan berkata), dan untuk *menceritakan* mengapa, dalam keadaan apa, dan bagaimana anda menanggapinya.

Inilah sebabnya, karena resital bukanlah cerita atau alegori, kemunculan Hayy Ibn Yaqdzhan, misalnya, pada penglihatan mental, signifikansi "pribadinya", analog terulangnya dalam resital-resital Suhrawardi—semua ini menyatakan titik puncak dari pengalaman spiritual di mana jiwa mencapai tidak hanya kesadaran dari pengejawantahan *dirinya sendiri,* melainkan berada di hadapan Diri yang ditujunya dan yang dapat diberi banyak nama. Dan ini adalah inisiasi yang dapat diberikan dan dihubungkan hanya dalam simbol. Ini bukanlah *resital* yang terjadi pada orang lain, melainkan resital jiwa

itu sendiri, "roman spiritualnya", jika anda mau, tetapi hidup secara pribadi: jiwa dapat menceritakannya hanya pada orang pertama, "mengutipnya-kembali", seperti dalam sosok yang dikenal dalam tata bahasa Arab sebagai *hikayat* ("cerita", tetapi secara harfiah *mimesis*, "intimasi"), di mana, bahkan dengan risiko solesisme [kesalahan tata bahasa—penerj], pembicara mereproduksi istilah yang digunakan oleh lawan bicara, sebagaimana, di sini, Ibn Sina akan mengutip ulang ajaran Hayy Ibn Yaqdzhan. Inilah sebabnya, menolak sebutan alegori mistik, atau narasi filosofis atau dongeng, kami telah memilih resital-resital, atau resital visioner atau inisiator. *Ta'wil* jiwa—*penafsiran* yang mengarahkan jiwa pada kesejatiannya (*haqiqat*)—transmutasi semua realitas kosmik dan hubungan-hubungan dan mengembalikan mereka ke simbol; masing-masing menjadi Peristiwa jiwa, yang, dalam pendakiannya, *Mi'raj*-nya, melampaui mereka dan menjadikannya interior bagi dirinya sendiri.

Oleh karena itu, setelah memahami *siapa,* melalui *ta'wil* jiwa, dibawa kembali ke asalnya, dan *kepada siapa* dia di sana dituntun kembali, teks resital kita menjadi jejak penafsiran atau eksodus jiwa ini, kami dapat memahami *apa* yang *dimaksud* dengan *ta'wil* atau tafsir teks-teks kita untuk dibawa kembali ke sumbernya dan, dengan demikian, *pada apa*—yakni, kepada sumber apa—penafsiran membawa kembali teks itu. Tafsir ini akan berhasil atau gagal tergantung dengan berhasil tidaknya seseorang mengarahkan teks kembali ke Peristiwa yang dilambangkannya. Dengan melakukan itu,

ta'wil simbol-simbol justru akan dihasilkan ulang, dengan sendirinya juga akan mengutip-ulang, *ta'wil* jiwa; inilah mengapa kami mengatakan bahwa lingkaran hermeneutik menutup dengan sendirinya. Dengan demikian kita akan memahami simbol Musim Semi Kehidupan, Barat yang sorgawi dan kebumian, (cahaya) matahari menyingsing dari Timur, dalam iklim jiwa, dll. Ini adalah situasi baru manusia dalam kosmos yang dihargai oleh simbol-simbol ini; situasi pribadi dan konkret inilah yang dilewatkan oleh para pensyarah saat mereka merendahkan simbol-simbolnya menjadi pengganti sederhana untuk data logis atau kosmologis yang valid untuk situasi apa pun secara umum.

Aspek yang sangat pribadi dari pertunjukan kita dan peristiwa pribadi yang dilambangkannya perlu ditekankan pada titik ini, bahkan sebelum upaya apa pun untuk menganalisis data yang dikandungnya dan menghubungkannya dengan sistem kosmologis. Karena jika resital [ini] dianggap sebagai data impersonal—yaitu, dipertimbangkan hanya dengan orang yang dieliminasi—makna utama dan aslinya pasti terlewatkan. Dengan demikian, misalnya, bahwa *ta'wil* yang, di bawah sosok Intelek Aktif, mengungkapkan bahwa Malaikat Jibril atau Ruh Kudus, dapat dianggap sebagai rasionalisasi, pengurangan ruh menjadi intelek. Sekarang, bagi kami, operasi mental dalam kasus ini tampaknya menunjukkan kebalikannya: inteleklah yang dibawa kembali ke sumbernya, ke realitas Roh-Malaikat. Operasi mengandaikan kebangkitan kesadaran Diri sebagai bentuk transenden, tetapi juga sebagai kebangkitan

kehadiran seseorang yang, tak syak lagi, banyak nama dapat diberikan. Memang, kesadaran inilah yang memungkinkan persepsi makhluk dan benda-benda dalam diri mereka—yaitu, seperti yang dipikirkan oleh seseorang—seperti halnya setiap Malaikat menganggap sorganya dan setiap sorga adalah pemikiran Malaikat, yang dilambangkan dengannya. Ini, dalam analisis terakhir, adalah aspirasi besar filsafat Isyraq sebagai *filsafat Timur*: untuk memahami sesuatu, menghadapi sesuatu, di "Timur" mereka. Di sini *cognitio matutina* bukan hanya perenungan Ide-ide abadi; itu menghadapi Cahaya Kemalaikatan. Aspirasi inilah yang mengarah pada konstitusi, sebagai alam semesta perantara yang memiliki keberadaannya sendiri, dari dunia simbol atau Gambar arketipe (*'alam al-mitsal*), yang deskripsi dan motivasinya menyerap begitu banyak meditasi *'urafa* [para arif—penerj] kita. Ini disebut *perantara Timur* (*al-masyriq al-awsath*), mendahului Timur murni dari pleroma agung. Ini adalah dunia yang Dapat Dibayangkan, dunia Malaikat-Jiwa yang menggerakkan langit [sorga] dan yang tidak dikaruniai organ-organ indra melainkan dengan Imajinasi aktif murni. Sebagai suatu semesta "di mana roh-roh diwadagkan dan wadag diruhanikan," itu adalah alam semesta *ta'wil*, "tempat" resital-resital visioner kita. Dengan demikian, yang terakhir sudah menandai pecahnya tingkat dengan bidang di mana filsafat teoretis dielaborasi. Sejak saat itu jiwa berkomitmen untuk jalan ke *Timur*; siklus resital akan "menceritakan" fase-fase *eksodus* ini, dari "perjalanan ke Timur" ini.

4. Siklus Resital-resital atau Perjalanan ke Timur

Motif "perjalanan ke Timur" jelas terlihat dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*; memang, dalam kaitannya dengan itu trilogi resital-resital dapat diatur dalam satu siklus. Hayy Ibn Yaqdzhan telah *mengorientasikan* muridnya; dia telah menunjukkan kepadanya *di mana* Timur dan *di mana* Barat; dia telah mengajarinya cara "menempatkan" arah-arah ini, dengan demikian menempatkan murid itu sendiri di wilayah perantara. *Timur* tidak dapat dicapai sampai setelah berakhirnya jangka waktu tertentu, yang dengan sendirinya akan memungkinkan eksodus Orang Asing ke negeri Cahaya asalnya. Setidaknya, sekarang mungkin baginya untuk mendekatinya, menjalani hidupnya sebagai peziarah dalam pencarian Timur ini. Jika tidak, undangan terakhir akan sia-sia: "Jika kau mau, ikuti aku." Sekarang, undangan inilah yang mengubah proses di tempat lain yang dikenal sebagai "teori pengetahuan" menjadi ziarah ke Timur. Sama seperti, agar dapat dianggap sebagai tahapan dalam ziarah ini, tahapan kosmos harus dirasakan tidak hanya melalui representasi yang masuk akal, tetapi juga melalui Gambar simbolis yang diproyeksikan oleh jiwa itu sendiri, demikian pula teori elaborasi dari efusi Bentuk oleh Intelek Aktif pada "kemungkinan intelek" yang membuat dirinya layak untuk menerimanya diubah menjadi hubungan pribadi yang putus dengan tatanan teoretis. Karena kemahiran "perjalanan bersama Malaikat" adalah dalam *keadaan* yang berbeda sama sekali dari filsuf yang menyempurnakan teori pengetahuan.

Namun filsuf inilah yang secara pribadi mahir; sungguh dialah yang diundang Hayy Ibn Yaqdzhan dalam perjalanan ke Timur, dan *Resital Burung* akan bersaksi bahwa dia telah memasukinya, bahwa dia berjalan bersama Malaikat—yaitu, "bersama dengan Utusan Raja." Tetapi dapatkah seorang filsuf yang benar-benar mempraktikkan filsafatnya sebagai ziarah ke Timur menghasilkan sesuatu selain *filsafat Timur (Oriental Philosophy)?* Kita mustinya senang jika kita dapat menjawab pertanyaan ini hanya dengan merenungkan resital-resital Ibn Sina dan yang dilanjutkan oleh Suhrawardi dengan perubahan dramatis yang berlimpah. Sayangnya, segera setelah kita mengacu pada "filsafat Timur" sehubungan dengan Ibn Sina, kita mendengar gema kontroversi berkembang di sekitar hipotesis bahwa gerakan sederhana Hayy Ibn Yaqdzhan mungkin sudah cukup untuk membuat berlebihan, jika ada orang yang benar-benar kesulitan melihat apa yang diindikasikan gerakannya.

Dalam analisis terakhir, pertanyaannya akan sampai pada ini: *di sini* apa yang membenarkan kualifikasi "Timur" yang dianugerahkan pada filsafat ini atau para filsuf ini? Apakah objek dari filsafat ini? *orientasinya* ke arah *Timur* yang kemudian kita harus mencari konsep dalam filsafat ini sendiri? Dalam hal ini, Hayy Ibn Yaqdzhan memberi tahu kita lebih dari cukup. Timur yang dia ungkapkan kepada para ahli, tak syak lagi, merupakan cakrawala kebijaksanaan Timur (*hikmah masyriqiyyah*); dengan syarat mempraktikkan "filsafat Timur" inilah sang filsuf, yang memaksakan kondisi manusi-

awinya di bumi, adalah seorang "Barat", menjadi "filsuf Timur". Kualifikasi *Timur* datang kepada filsuf sebagai kualifikasi transenden, dalam ukuran di mana dia berorientasi pada Timur dalam arti *sebenarnya*. Penandaan transenden dari Timur ini, transmutasi makna geografis menjadi simbol realitas yang lebih tinggi, memiliki preseden yang luar biasa. Contoh tersebut telah ditetapkan dalam literatur gnostisisme, dan terutama dalam "Nyanyian Jiwa" (*Hymn of the Soul*) yang mengagumkan dalam *Kisah Thomas* (*Acts of Thomas*) (yang seluruh dramaturginya ditiru dalam *Resital Pengasingan Timur* karya Suhrawardi). Nanti akan dirujuk lagi (di bawah, § 13). Atau di sisi lain, apakah filsuf menjadi "Timur" dalam arti positif, geografis, dan administratif murni, sesuai dengan status sipil yang, di masa kita, muncul di paspor? Terlepas dari fakta bahwa masih belum diputuskan *siapa*, dalam hal ini, orang Timur Ibn Sina (dari) "filsafat Timur", yang boleh jadi, di masa kita, para filsuf atau sejarawan yang memutuskan mendukung satu atau yang lain dari jawaban ini suatu putusan "orientasi" mereka sendiri—atau, lebih tepatnya, memutuskan karena orientasi mereka. Dalam hal ini, kontroversi akan gagal dari objek aslinya.

Perselisihan mengenai kualifikasi "Timur" juga menyiratkan definisi hubungan antara orang-orang. Artinya, bagaimana kita mendefinisikan hubungan antara Ibn Sina dan Suhrawardi? Berlawanan? Keberlanjutan? Amplifikasi? Dua volume karya filsafat Suhrawardi yang sejauh ini telah mampu saya publikasikan memberikan saya kesempatan untuk menganalisis implikasi

dari konsep si filsufnya sendiri dari Timur dan kebijaksanaan Timur, dan tak terhindarkan, membuat sketsa polemik yang muncul di seputar konsep itu. Saya hanya bisa merujuk mereka di sini,[38] karena saya tidak berpikir apa pun akan diperoleh dengan mengulangi detail dan karena saya tidak memiliki kecenderungan khusus untuk polemik dan hipotesis. Yang terakhir lebih memberi kesan bahwa mereka terus-menerus menggerakkan pion yang sama di papan catur yang sama, atau bahwa mereka tetap terpesona oleh suatu isyarat, alih-alih mengikuti arah isyarat dan dengan jujur melihat apa yang ditunjukkannya.

Titik tolaknya adalah artikel yang terkenal oleh Nallino—untuk sementara waktu artikel itu hampir menjadi artikel kepercayaan—dari mana tampaknya tidak ada kesamaan antara pernyataan filosofis Ibn Sina dan Suhrawardi. Tentu saja, Ibn Sina telah menyusun sesuatu dengan cara "filsafat Timur", tetapi kami yakin bahwa proyeknya yang gagal tidak mengandung apa pun yang tidak sangat masuk akal dan rasional dan, secara keseluruhan, sedikit berbeda dari pekerjaan yang benar-benar ia selesaikan. Adapun Suhrawardi, ia harus tetap bertanggung jawab atas filsafat Iluminasi (*Isyraq*), dengan "pemborosan"-nya secara Neoplatonik lamblichus dan Proclus. Oleh karena itu, orang yang berakal dapat diyakinkan; "filsafat Timur" yang diproyeksikan tidak selalu menyiratkan petualangan irasional. Ma-

38 Bdk. "Prolegomenes I" kami, h. xxv-lxn, tentang pengetahuan Timur, filsafat Timur, dan tradisi Timur; "Prolegomenes II," h. 5-19.

salah dengan penjelasan yang sangat masuk akal ini adalah bahwa Suhrawardi, dan bersamanya seluruh keturunan spiritualnya, telah memahami filsafat mereka sendiri sebagai "filsafat Timur", dan bahwa istilah *isyraqi* dan *masyriqi* bagi mereka mewakili gagasan yang dapat dipertukarkan.[39] Oleh karena itu, pertanyaan tersebut harus diajukan dalam istilah yang sangat berbeda dari pertanyaan Nallino. Sebelum memulai hipotesis kami, akan lebih baik untuk mempertanyakan Suhrawardi sendiri mengenai konsepnya sendiri mengenai "filsafat Timur" dan cara dia memahami hubungannya dengan Ibn Sina, dan untuk mencari karya yang terakhir untuk melihat apakah itu tidak mengandung sesuatu yang mungkin menerbitkan proyek Suhrawardi.

Representasi Suhrawardi mengenai Isyraq bergerak melingkar. *Kebijaksanaan Iluminatif* (*hikmah al-isyraqiyyah/isyraqi*) tidak bertentangan dengan kebijaksanaan Ketimuran (*Masyriqi*) atau bahkan dibedakan darinya: kebijaksanaan ilahi atau *teosofi* semacam itu adalah iluminatif *karena* Timur, dan Timur karena iluminatif. Fajar menyingsing adalah substansi dari Timur (*isyraq, syuruq, masyriq*). Timur adalah fajar abadi dari Cahaya agung dari pleroma; itu adalah fajar cahaya yang mereka nyalakan pada jiwa yang mereka tarik pada diri mereka sendiri. Di fajar ini muncul *cognitio matutina*, yang merupakan pengetahuan *Timur* karena itu adalah *Timur* dari semua pengetahuan. Oleh karena itu, kualifi-

39 Pembaca dapat meyakinkan dirinya sendiri mengenai hal ini dari bagian-bagian yang dirujuk dalam indeks pada *Hikmat al-Isyraq* edisi kami , dalam *Ceuvres philosophiques*.

kasi "Timur" dimotivasi dan dibenarkan pertama-tama hanya karena sumber transendennya, atau lebih tepatnya karena Timur *adalah* sumber transenden itu, dan kualifikasi yang dimotivasi dan dianugerahkannya terutama memiliki signifikansi transenden. Ini bukan untuk mengatakan bahwa ia tidak memiliki korespondensi khusus di bumi dalam kekeluargaan para Arif dengan hubungan geografis yang pasti—karena, pada kenyataannya, hal itu terutama terjadi dengan para Arif kuno dari Persia. Namun demikian, kualitas Timur mereka muncul di atas segalanya dari fakta bahwa mereka dibimbing, diorientasikan, oleh Cahaya itu, dan bahwa mereka adalah *Muta'allihan*, para Arif teosofanik dengan pengalaman *theosis*. Keluarga mereka, kemudian, juga terdiri dari seluruh cabang Hermetis. Ibn Wahsyiya menghubungkan Isyraqiyyun dengan sekelompok pendeta Mesir yang disebut "anak-anak dari saudara perempuan Hermes."[40] Sosok Hermes muncul beberapa kali, sebagai arketipe mistik, dalam karya-karya Suhrawardi.

Oleh karena itu kita sekarang telah mempelajari sesuatu yang tidak boleh dilupakan: kita tidak boleh lagi berbicara mengenai "Orang Bijak Timur" kecuali dalam istilah "kebijaksanaan Ketimuran" (*hikmah masyriqiyyah*); yang terakhir yang menganugerahkan denominatif asal mereka pada para filsuf ini; tidaklah cukup menjadi Timur dalam arti geografis dan politis dari kata tersebut untuk, *eo ipso,* mengejar "filsafat Timur." Di sini mungkin ada hubungan yang mesti kita ingat

40 Ibn Wahshiya, *Ancient Alphabets and Hieroglyphic Characters,* ed. J. von Hammer-Purgstall, h. 100 teks Arab.

jika kita hendak memahami maksud dari "kebijaksanaan Ketimuran" dalam Ibn Sina. Badawi baru-baru ini mengusulkan penjelasan yang cerdik mengenai "Orang Timur" yang muncul dalam fragmen *Kitab al-Insaf* yang selamat;[41] mereka semua, ia menekankan, hanya Peripatetik Bagdad; kurangnya keterampilan mereka dalam filsafat bahkan dibawa keluar dengan humor. Dalam hal ini mereka nyaris tidak bisa menjadi orang-orang Timur dari "kebijaksanaan Timur" yang disebutkan tidak kurang dari enam kali dalam bagian-bagian paling khas dari syarah yang ditulis Ibn Sina di bagian pinggir dari apa yang disebut *Teologi* Aristoteles.[42] Orang-orang Timur ini dapat ditemukan lebih jauh ke timur Bagdad. Masih bergerak ke arah timur, kita akan berakhir dengan menemui orang Bijak *khosrovani* Suhrawardi. Sekalipun bahkan itu, dengan sendirinya, belum berarti bahwa kita telah menemukan Timur yang memenuhi syarat orang Bijak sebagai "Ketimuran." Mengenai pencarian "orang-orang Timur" yang "kebijaksanaan Ketimuran"-nya mesti berutang kualitasnya secara murni dan sederhana pada situasi geografis mereka—melakukan hal itu mungkin sama saja dengan mengejar hantu-hantu pengetahuan kita sendiri.

Ingatan dan penggunaan istilah *hikmah isyraqiyyah* dan *masyriqiyyah* tetap ada dan hidup hingga Sadra Shirazi (w. 1460) dan Hadi Sabzawari (w. 1878).

41 Bdk. Abdurrahman Badawi, *Aristu inda al-Arab,* I, pendahuluan., h. 24 dst.

42 Bdk. Georges Vajda, "Les Notes d'Avicenne sur la 'Theologie d'Aristote,'" h. 348.

Tampaknya tidak ada orang dalam tradisi Iran yang pernah memikirkan perbedaan yang mirip dengan yang dibuat oleh Nallino. Memang benar bahwa *irfan* Ibn Sina senantiasa dianggap serius oleh tradisi itu, dan tidak seorang pun yang termasuk di dalamnya pernah meragukan bahwa penulis bagian terakhir dari *Isyarat* dan *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* adalah seorang *'arif*, seorang mistik-gnostik. Yang diragukan adalah kesetiaan "orang-orang Timur" ini terhadap Islam, dan inilah yang membedakan mereka dari Tasawuf ortodoks.[43] Siapa pun yang hendak menolak kualitas *'arif* pada Ibn Sina ini harus dengan hati-hati menentukan batasan yang dia tetapkan pada kata "mistis", dan juga tidak akan di luar batasan kemungkinan bahwa di sini juga batasan itu akan terbukti memiliki dasarnya dalam *orientasi* spiritual yang khas "Barat."

Di bawah perspektif inilah kita dapat mencoba memahami hubungan antara Ibn Sina dan Suhrawardi dan menanyakan apakah perjalanan ke Timur mungkin

43 Demikianlah tradisi lama, yang digemakan oleh Reza Quli Khan (Hedayat), membagi Spiritual menjadi dua kategori komprehensif: *spekulatif (ahl-e nazar)* dan *praktisi* pengalaman spiritual *(ahl-e riyadat)*. Yang pertama, jika menganut agama Islam, adalah *Mutakallimun* pada umumnya; jika tidak, mereka adalah para filosof yang dikenal sebagai Peripatetik (*Masysya'iyyun*). Demikian pula, mereka di antara yang terakhir yang menjaga Hukum Nabi Islam disebut *Sufi*, sedangkan mereka yang tidak mematuhi Hukum Nabi adalah para filsuf yang dikenal sebagai *Ishraqiyun* —yaitu, para ahli "teosofi Oriental" Suhrawardi. Lihat, Reza Quli Khan, *Riyad al-'arifin* (dalam bahasa Persia), h. 18. Tradisi mengesankan ini (juga diwakili San'allah Wali), meskipun klasifikasinya mungkin terlalu kategoris dalam kaitannya dengan kehidupan spiritual Iran (lih. juga di atas, h. 6 dan 14).

tidak memerlukan bantuan mereka berdua. Bukankah ide perjalanan ini berasal, bersama para filsuf kita, dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*? Tujuannya masih tidak dapat diakses adalah Timur (*Orient*) dari pleroma malaikat; pleroma ini milik Akal Aktif kita, Roh Kudus, atau Malaikat Jibril. Penjelasan Ibn Sina mengenai pengetahuan, yang membuatnya muncul bukan dari operasi abstraksi intelek manusia melainkan dari iluminasi Akal Aktif yang menyinari suatu Bentuk pada "kemungkinan intelek"—bukankah ini sudah, *eo ipso*, menjadikan pengetahuan sebagai proses "Timur"? Bukankah fakta ini mengandung petunjuk yang harus diambil oleh "filsafat Timur" sebagai pedoman dan pendalaman lebih lanjut? *Catatan* (*Notebooks*) terkenal yang berisi apa yang selamat dari proyek "Timur" Ibn Sina yang tersedia untuk Suhrawardi; ia bisa membacanya dan mencatat keheranannya karena tidak menemukan sesuatu "Timur" yang rinci di dalamnya.[44] Kami juga pada gilirannya dapat membacanya hari ini, di bawah judul *Logika Orang-Orang Timur,* dan merasakan keheranan yang sama, tertusuk oleh fakta bahwa Logika yang digunakan untuk mengawali *Hikmat al-Isyraqi* akan, jika terlepas dari sebagian dari kitab (tersebut), tidak menunjukkan Timur apa pun secara khusus kecuali tesis yang secara tegas dikemukakan sebagai Isyraqi. [Di sini penilaian dapat dilakukan. Bahwa Ibn Sina dalam semesta filsafatnya tidak memeberikan demarkasi antara peripatetis-

44 Di sini kita tidak akan kembali ke fakta bahwa Suhrawardi dengan sempurna membedakan antara *Catatan* (*the Notebooks*) dan *Kitab al-Insaf*; lihat "Prolegomenes II" kami, h. 17 dst.

menya dengan hikmah Ketimuran-nya. Artinya, peripatetismenya adalah Timur-nya sebagaimana sebaliknya. Seharusnya ini tidak membingungkan jika ditinjau dari satu unsur metafisika integral—atau seandainya ditarik dari bidang *irfan* sebagaimana bahwa Ibn Sina adalah *arif* (maximus) yang, dengan menulis *Logika Orang-Orang Timur* sedang menegaskan orientasi (ketimurannya) yang senantiasa terpaut dengan asal-usul dan oleh karena itu bersifat padu—penerj].

Celaan yang dialamatkan Suhrawardi pada Ibn Sina, alasan-alasan yang ia temukan dalam *Catatan* yang tak lengkap ini atas kegagalan proyek Timur, berujung pada ini: Ibn Sina tidak mengetahui *musim semi* Timur *yang sejati*. Tentu saja, ini menyiratkan bahwa dia tidak menemukan—atau, setelah menemukan, tidak mengenali—jejak para filsuf Iran kuno. Namun masalahnya bukan hanya mengenai garis silsilah nasional, melainkan mengenai asal-usul sakral. Asal-usul kebijaksanaan Timur dari orang-orang Timur ditegaskan bagi kita dalam *Hikmat al-Isyraq*: adalah Mata Air Cahaya Kemuliaan dan Kedaulatan Cahaya (*yanabi al-Khurrah wa'l-Rai*). Filsafat Isyraq dalam analisis terakhir adalah filsafat *Xvarnah*, ihwal *lambence* selestial cahaya sakral Zoroastrianisme.[45] Oleh karena itu Suhrawardi dapat mengatakan bahwa siapa pun yang mencari "filsafat Timur" harus melihat karya Suhrawardi sendiri, yang

45 Bdk. ibid., h. 34 dst. dan h. 56, n 121a. Gagasan ini terjadi di Ibn Sina. Bdk. Edisi Mo'in dari *Ilahiyyat* dari *Danesh-Namah-e 'Ala'i,* h. 129, n 2, di mana penggunaan kata *varj* sebagai setara dengan *xvarnah* dicatat dan dikomentari.

tidak memiliki pendahulunya. Apakah ini cukup untuk memutuskan hubungan, untuk mendefinisikan hubungan antara Suhrawardi dan Ibn Sina hanya sebagai sesuatu yang negatif? Tidak sama sekali, karena keterhubungan memproklamirkan diri di tempat lain.

Jalan yang kami tempuh untuk menelaah resital visioner Ibn Sina berawal dari telaah resital Suhrawardian. Setelah memulai dengan mempelajari bacaan mistik Suhrawardi, kami segera menemukan diri kami dihadapkan pada pertanyaan yang tak terelakkan: berapa proporsi inspirasi Ibn Sina yang dapat ditemukan—atau, memang, secara eksplisit dibuktikan—dalam siklus resital-resital Suhrawardi? Akibatnya, penyelidikan kami terpaksa menghadapi teosofi Isyraqi, doktrin Cahaya-cahaya Timur, bersama-sama dengan tawaran Ibn Sina mengenai "filsafat Ketimuran," atau "kebijaksanaan Ketimuran," yang sekadar jejak, alusi (kiasan), atau rujukan yang datang pada kami. Yang terakhir terutama terdiri dari penyebutan yang muncul dalam prolog *Syifa*, dalam kiasan di dalam karya yang diterbitkan sebagai *Logika Orang-orang Timur,* dan sebagian besar dalam rujukan yang terkandung dalam glosarium yang disebut *Teologi* Aristoteles;[46] di sini tema-tema yang dimunculkan oleh rujukan-rujukan ini secara khusus meneguhkan jika dibandingkan dengan Isyraqnya Suhrawardi. Akhirnya, *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* memberikan jawaban jelas yang dapat diharapkan atas pertanyaan mengenai apa makna bagi Ibn Sina dalam konsep "Timur", sebuah Timur, yang tentu saja, tidak

46 Lih. di atas, n. 42.

dapat lagi dicari dalam atlas geografis atau politik kita.

Kisah yang sama ini memungkinkan kita—jauh lebih baik tinimbang kesepakatan dan perbedaan yang dapat ditemukan dalam risalah teoretis terbesar—untuk memastikan apakah ada hubungan positif antara kedua guru: dari kesimpulan kisah inilah, menurut pengakuannya sendiri, Suhrawardi membiarkan imajinasinya berkembang untuk menyusun *Risalah Pengasingan Timur* (*Risalah al-Ghurbah al-Gharbiyyah*)-nya yang indah.[47] Tentu saja, nada dari guru yang satu dan guru yang lain berbeda, begitu pula hal yang dominannya dari karya masing-masing. Tetapi dalam resital ini kita memiliki modal momen penting dalam sejarah ruhani Iran, yang secara bersamaan cenderung membentuk begitu banyak dirinya sendiri dan mengungkapkan pengalaman yang demikian penting sehingga pada satu coretan ia bertemu dan mencocokkan simbol-simbol di tempat lain yang dikonfigurasi untuk pengalaman jiwa yang sama.[48] Kesepakatan-kesepakatan ini mengajarkan kita bahwa, dalam analisis terakhir, situasi masing-masing karya, dan hubungan antara situasi filosofis yang diungkapkan dan ditafsirkan oleh karya, musti diuraikan bukan hanya dengan perbandingan pernyataan rasional mereka melainkan melalui alusi (kiasan) mereka untuk sebuah pengalaman yang melampaui pernyataan-pernyataan dan yang mana kisah visioner ini begitu banyak

47 Lih. "Prolegomenes II" kami, h. 85 dst,; di bawah, h. bab. III, § 11; h. 374-77, nn. 1-2. Pada kisah Suhrawardian, lih. "Le Recit d'initiation et l'hermetisme en Iran," kami.

48 Catatan kami untuk Bagian Il menunjukkan beberapa konvergensi yang menarik bagi fenomenologi simbol.

(mengandung) kesaksian pribadi.

Pengalaman yang umum dalam resital-resital ini menempatkan kita di jalan yang sama untuk memahami proses psikis dari pengalaman ini sebagai contoh *ta'wil,* yang membuatnya bukan sekadar penafsiran teks melainkan juga penafsiran jiwa. Ini adalah *teks* dari kisah yang mana dari sini dihasilkan penafsiran. Dan baik *Hayy Ibn Yaqdzhan* maupun *Resital Pengasingan Timur* akan menunjukkan kepada kita dalam *penafsiran* ini sebuah *eksodus* yang melampaui kosmos fisik, yang menginternalisasi skemanya. Pada gilirannya tafsiran kita tidak dapat menemukan teks kecuali dengan menelusuri, di dalamnya, pengalaman di mana teks itu bermula dan yang telah mejelma menjadi simbol-simbol dan data fisika, psikologi, dan kosmologi. Bukanlah soal kebetulan bahwa karya yang satu dan yang lain menunjukkan sifat umum ini—bahwa, berdampingan dengan risalah sistematis yang sangat substansial, kedua kanon menyertakan siklus resital inisiasi batin yang menandai pecahnya tingkat dengan bidang di mana patensi yang diperoleh secara berturut-turut oleh eksposisi teoretis dihubungkan bersama. Akhirnya, posisi pribadi Suhrawardi—kekagumannya, keraguannya, keengganannya—dinyatakan dengan kejujuran dan kejelasan yang sempurna dalam prolog karyanya *Resital Pengasingan Timur,* yang kami yakini dapat dikutip di sini.[49]

"Saat saya berkenalan," tulisnya, "dengan *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan,* terlepas dari kalimat spiritual yang mengagumkan dan kesan mendalam yang dikandung-

49 Lih. "Prolegomenes II" kami, h. 88.

nya, saya menemukannya kurang dalam iluminasi yang menampilkan pengalaman tertinggi—yaitu, Yang Maha Melimpah (Quran LXXIX:34)—yang terjaga dalam perbendaharaan Kitab-Kitab Ilahi, disimpan dalam simbol-simbol para Arif, tersembunyi dalam *Resital Salman dan Absal* yang disusun oleh narator *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*. Ini adalah misteri yang di atasnya ditegaskan makam Sufi dan ahli penglihatan batin. Tidak ada rujukan padanya dalam *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* kecuali di akhir buku, di mana dikatakan: kadang-kadang terjadi bahwa kaum Soliter di antara manusia berhijrah kepada-Nya, dll. Kemudian pada giliranku, aku ingin menceritakan sesuatu tentangnya, dalam bentuk resital yang aku beri judul *Resital Pengasingan Timur*, untuk beberapa saudara kita yang mulia."

Pendahuluan *Resital Pengasingan Timur* ini tidak memerlukan komentar. Suhrawardi, seraya menegaskan kekagumannya, menyatakan, tidak kurang jelas dari yang dilakukannya sehubungan dengan *Catatan* (Ibn Sina) yang masyhur, apa yang tidak dia temukan dalam resital Ibn Sina. Tetapi di sini ada perbedaan dalam evaluasi; karena akhir resital Ibn Sina, pada gilirannya, menunjukkan jejak Yang Maha Melimpah, keberangkatan akbar yang didamba-dambakan sang Ekspatriat. Ini adalah bagian pendek yang terjadi di Bab. 24 edisi kami dan terjemahan *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*. Dengan demikian, Suhrawardi dapat menemukan titik tolaknya, pada gilirannya dan untuk dirinya sendiri dapat menjelaskan perjalanannya ke Timur. Bagi siapa saja yang berharap sampai pada representasi konkret dari hubun-

gan positif antara Ibn Sina dan Suhrawardi, mungkin tidak ada latihan perenungan yang lebih baik yang dapat disarankan selain membaca *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan* dan *Resital Pengasingan Timur* secara berururtan.[50] Di akhir pembacaan Ibn Sina, Malaikat yang menjadi individuasi Hayy Ibn Yaqdzhan mengucapkan ajakan berikut: "Jika kau mau, ikuti aku menuju Dia." Pada awal *Resital Pengasingan Timur*, hud-hud membawa pengasingan, *saudara*-nya, suatu pesan dari "ayah"mereka—yakni, dari Intelek atau Roh Kudus dari mana jiwa manusia berasal: "Ambillah jalan. Jangan tunda keberangkatanmu." Dan pada faktanya perjalanan dimulai, dan membawa peziarah ke Sinai mistik, ke puncak gunung kosmik. Akan sulit untuk menggambarkan dalam simbol yang lebih baik istilah yang sekaligus merupakan titik awal dan hasil dari "filsafat Ketimuran"—yaitu, filsafat yang *berorientasi* pada Timur yang dituju oleh peziarah resital arah jalan Ibn Sinaan dan Suhrawardian.

Nasib peziarah inilah yang menegaskan bagi kita urutan pembacaan trilogi kisah Ibn Sinaan. Mari kita kembali ke fase terakhir dari *Resital Hayy Ibn Yaqdzhan*, undangan Malaikat. Kisah berakhir dengan undangan ini dan membuat kami tegang. *Resital Pengasingan Timur* karya Suhrawardi akan memiliki paralelnya dalam siklus Ibn Sinaan dalam *Resital Burung*, dan bukan masalah kemungkinan Suhrawardi menerjemahkan

50 Kami akan menerbitkan terjemahan-terjemahan *Resital of Occidental Exile* (Resital Pengasingan Timur) dan semua resital mistik Suhrawardi dalam volume yang akan datang dalam seri "Documents spirituels" (diterbitkan oleh Cahiers du Sud).

yang terakhir ke dalam bahasa Persia. Seperti peziarah dari Sinai yang mistis, Burung yang telah mencapai akhir [perjalanan] ziarah untuk sesaat akhirnya tidak disampaikan; pengalaman kisah, tafsir jiwa, masih merupakan antisipasi ekstatik dari puncak ekstasi. Tetapi selanjutnya Burung itu melakukan perjalanan "bersama dengan Utusan Raja." Dengan demikian, tujuan awal Hayy Ibn Yaqdzhan—berjalan bersama Malaikat—terwujud.

Perlu dicatat bahwa dalam rangkaian wacana yang menarik dalam dialog, peran Akal Aktif (*'aql fa'al*) menjadi "deintelektualisasi" demi individuasi konkret dari hubungannya yang berpengalaman dan sadar dengan jiwa manusia. Fungsinya tidak lagi dijelaskan oleh teori pengetahuan, atau, lebih tepatnya, fungsi itu diubah menjadi *pedagogi kemalaikatan*, gagasan yang secara bertahap menegaskan dirinya sendiri dan yang membangun hubungan yang erat antara makna angelologi dan pengalaman mistik. Karena alasan inilah kami ingin membuat tema pengalaman resital kami dengan menghubungkannya dengan dua figur Tobias dan Malaikat, yang ceritanya kemudian mengasumsikan nilai arketipe dan yang makna penuhnya dicapai hanya jika kita mengangkatnya ke dimensi mistik. Pencerahan Malaikat sesuai dengan momen dan tingkat tertentu dalam individuasi jiwa, saat, terbangun dengan kesadarannya sebagai orang asing, ia menjadi bebas dari dunia ini dan mengetahui bahwa ia adalah satu dengan pasangan (selestial) samawinya, pribadi dari Malaikat dari mana itu berasal. Dan memang undang-undang integrasi dan integral ganda ini dinyatakan dalam Bab. 25 *Resital Hayy*

Ibn Yaqdzhan: jiwa tidak dapat muncul dari kosmos ini tanpa Pembimbingnya, dan, sebaliknya, Pembimbing membutuhkan jiwa untuk melakukan dan merayakan kebaktiannya. Tobias dan Malaikat di sini berkomitmen pada satu akhir ziarah yang sama.

Dengan demikian, tematisasinya ditentukan, resital-resital menampilkan koherensi yang sempurna jika direnungkan dalam urutan berikut:

(1) Resital Hayy Ibn Yaqdzhan adalah inisiasi pada Timur—yakni, pada dunia Bentuk-bentuk murni, bentuk-bentuk Cahaya agung yang bertentangan dengan Barat dari dunia terestrial dan Barat terjauh dari materi murni. Ini mengungkapkan *Dator formarum* Malaikat dalam diri pemuda-*pir*, Hayy Ibn Yaqdzhan, yang nama misteriusnyanya berarti "Hidup, anak yang Waspada," atau mungkin lebih baik "Pengawas" (nama malaikat dalam kitab Henokh [Enoch/Ukhnukh]). Ini menggambarkan sebuah kosmos yang data fisiknya diubah menjadi simbol, dan mengundang seorang ahli untuk menjadi pendamping Malaikat, untuk *melakukan*, melalui alam semesta simbol ini, perjalanan mistik ke Timur. Jawaban atas "panggilan" ini tetap dalam ketegangan.

(2) Resital Burung, setelah pembukaan yang menyentuh, menyajikan jawaban atas undangan ini. Jiwa, tawanan dan orang asing, telah terbangun dengan sendirinya. Dalam ekstase pendakian mental, ia membuat jalan melintasi lembah dan gugusan gunung kosmik (Gunung Qaf). Untuk resital ini kita dapat menambahkan *Mi'raj-Namah* (Kitab Kenaikan Sorgawi), yang atribusinya pada Ibn Sina tentu saja keliru tetapi yang

menggambarkan rencana perjalanan Burung. Burung mencapai akhir (perjalanan) ziarah ke Timur, tetapi pembebasannya belum final. Jiwa musti *kembali* dari ekstase "Timur" ini, tetapi selanjutnya ia berjalan "bersama dengan Utusan Raja"—yaitu, bersama dengan Malaikat.

(3)Resital Salman dan Absal, dalam versi Ibn Sinan, menggambarkan dalam dua sosok ini sepasang malaikat terestrial yang disebutkan dalam Bab. 21 dari *Kisah Hayy Ibn Yaqdzhan*. Melukiskan kemalaikatan virtual jiwa manusia, dan dengan demikian sifat dan panggilan sejatinya, pasangan ini terdiri dari dua kekuatan intelektual jiwa (spekulatif dan praktis), dan dilambangkan *dengan* pasangan malaikat pelindung, yang dengan sendirinya terhubung dengan angelologi Qurani. Dengan demikian, struktur jiwa itu sendiri mencerminkan struktur yang mengatur pleroma dalam angka dua atau pasangan Malaikat Agung-*Kerubin*, dan Malaikat-Jiwa yang menggerakkan bola-bola (orbit) langit. *Resital Salman dan Absal* Ibn Sina telah sampai kepada kita hanya dalam bentuk ringkasan yang agak pucat diberikan oleh Nasiruddin Tusi dalam syarahnya pada *Isyarat*. Kali ini kisah tidak lagi dalam orang pertama, karena memang tidak mungkin—karena Absal, yang mewakili "peringkatmu dalam gnostik mistik," *meninggal,* dan kematian mistiknya adalah gambaran awal dan antisipasi ekstase terakhir, dari perjalanan ke Timur *tanpa kembali*. Inilah sebabnya mengapa Suhrawardi dapat menunjukkan penilaiannya dengan mengatakan bahwa rahasia mistik yang agung, Yang Maha Melimpah, juga tersembunyi

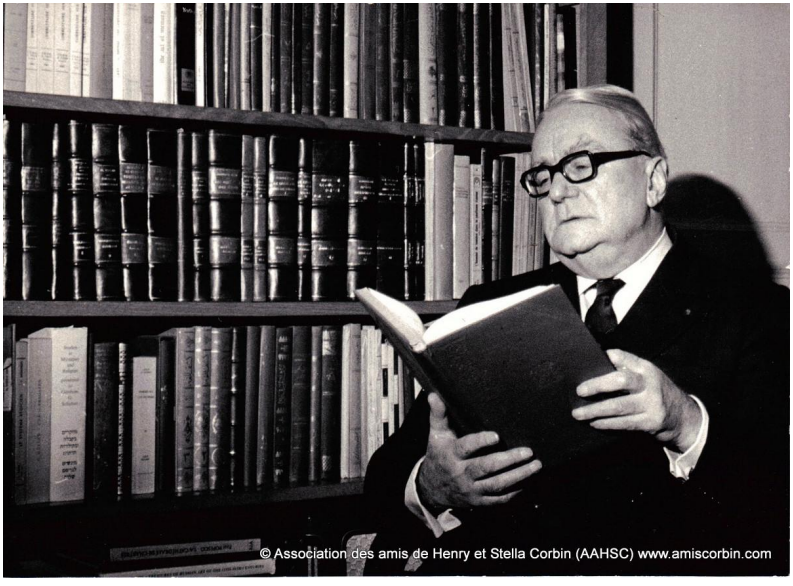
dalam *Resital Salman dan Absal.*

Sebuah buku tebal bisa ditulis mengomentari trilogi ini,[51] di sini kita musti membatasi diri kita tidak lebih dari sebuah sketsa. Pertama, data penting Ibn Sinan tertentu harus disajikan secara singkat, untuk menempatkan gagasan pedagogi malaikat dan simbol perjalanan ke Timur, dari pencarian yang telah dilakukan semua (ahli) Spiritual. Kemudian kami akan menawarkan terjemahan dari setiap resital, dengan syarah minimum yang diperlukan untuk memahami setiap "momen" dari siklus tersebut.

51 Kami menyayangkan, karena tidak dapat memperoleh mikrofilm tepat waktu, di sini kami tidak dapat membahas risalah pendek yang berjudul *al-Mabda' wa'l-Ma'ad* (jangan disamakan dengan dua risalah lain dengan judul yang sama), tercantum dalam G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, h. 254-55, No, 197. Awal mulanya mirip dengan kisah Ibn Sinan dan Suhrawardian kami, serta "Nyanyian Jiwa" dalam Kisah Thomas, yang akan dibahas kemudian (§ 13). "Ketahuilah, dahulu kala aku berada di negeriku, tempat tinggal orangtuaku dan nenek moyangku. Bahwa penguasa negeri memanggilku dan berkata: Tidak sepantasnya kamu tetap tinggal di negaraku…" Kami berharap bahwa kami dapat menemukan kesempatan untuk kembali pada risalah ini, dengan mukadimahnya yang menjanjikan itu.

© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com


© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

© Association des amis de Henry et Stella Corbin (AAHSC) www.amiscorbin.com

Tentang Penerjemah

Syihabul Furqon (Syihabul Hajj) lahir di Sumedang. Alumnus Aqidah Filsafat UIN Sunan Gunung Djati Bandung dan Pasca Sarjana UIN Bandung, bidang *Religious Studies*. Menerjemahkan:

- **Al-Kindi,** *Fi Al-Falsafah Al-Ula (Filsafat Pertama),* (YAD&Marim, 2021)
- **Umar Khayyam,** *Fi Al-Jabr Wa Al-Muqabala (Ihwal Al-Jabar dan Persamaan),* (Values Institut, 2019)
- **Umar Khayyam,** *Risalah Penerang Akal atas Subjek Pengetahuan Universal* (Marim Pustaka, 2022)
- **Al-Farabi,** *Kitab Fusi Pandangan Dua Hakim Platon Ilahi dan Aristoteles*, (Marim&BRONto: Sumedang, 2023)
- **Al-Farabi,** *Kitab Permulaan Pendapat Penduduk Kota Kebajikan,* (Marim&Bron: Sumedang, 2023)
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Logika,* (YAD: Sumedang, 2020)
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Fisika,* (YAD: Sumedang, 2021)
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Metafisika,* (YAD: Sumedang, 2022)
- **Ibn Sina,** *Isyarat dan Perhatian: Tasawuf,* (YAD: Sumedang, 2022)
- **Ibn Sina,** Kitab Ilmu Pengetahuan: Metafisika, (BRON: Sumedang, 2023)
- **Ibn Sina,** Kitab Penyembuhan: Ilahiah, (YAD&Bron: Sumedang, 2023)
- **Ibn Sina,** *Kitab Mikraj* (*Mi'raj Nama*) (Sedang

diedit).

- **Ibn Rusyd,** *Kitab Dialektik* (*Kitab al-Jadal*), (Marim: Sumedang, 2022)
- **Syihabul Furqon**, *Syarah Risalah Nama-Ha 'Ayn Qudhat: Sufi Martir dari Hamadan Peletak dasar Sufisme Doktrinal,* (Marim&BRONto: Sumedang, 2023)
- **Ghiyats al-Din Mansur Dasytaki,** *Makam-Makam Para Arif* (*Maqāmāt Al-'Ārifīn*), (BRONto&Marim: Sumedang, 2023)
- **Seyyed Hossein Nasr,** *Kebutuhan akan Sains Sakral* (YAD&Marim, 2022)
- **Seyyed Hossein Nasr,** *Filsafat Islam dari Muasalnya hingga Sekarang: Filsafat di Padang Nubuat,* (Marim&YAD: Sumedang, 2022)
- **Réne Guénon,** Bahasa Kukila & Lima Esai Metafisika Sejati, (Bron: Sumedang, 2023)
- **Toshihiko Izutsu,** *METAFISIKA MIR DAMAD*
- *(Pengantar pada Al-Qabasat [Kitab Nyala], Guru Ketiga),* (Marim&Bronto: Sumedang, 2023).
- **Naguib Mahfouz,** *Langit Ketujuh,* (Trubadur, 2018)
- **John Steinbeck,** *The Pearl,* (Marim, 2020)
- **Max Stirner,** *Keberanian Merusak,* (PE Books, 2021)
- **Max Stirner,** *Kritikus Stirner,* (PE Books, 2021)
- **Michael Scrivener (dkk),** *Estetika Anarkis: Stirner, Seni dan Anarki,* (Talaspress, 2022)

Bermukim di Lingga Buana, Gudang Arsip Pon-Pes Al-Ma'aarij, Darmaraja, Sumedang, sambil mengurus penerbit ngaco arahan anaknya BRONto dan Marim Pustaka, sambil berkebun, budidaya lebah nirsengat, mencabuti gulma di sekitar rumah dan coba jadi tradisionalis yang *kaffah* (hiyaaa...). Sedang menempuh doktoral di UIN

Bandung, konsentrasi Filsafat Agama dan coba jadi kyai kampung di samping mengurus ayam, ikan; anggota tetap mandi di sungai dan melanjutkan filosofi *gusur ka ditu, gusur ka dieu. Dek naon deui barinage coba?*

View publication stats

PONDOK PESANTREN
Al-Ma'aarij

JL. CIKONDANG 90, DSN. CIKIRAY, KP. CIBARENGKOK RT-1/RW-10
DESA DARMARAJA, KEC. DARMARAJA, KABUPATEN SUMEDANG
JAWA BARAT 45372 – INDONESIA